

Zwischen Adaption und Differenz

Die theologische Hermeneutik der ‚Wertheimer Bibel‘

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Theologie (Dr. theol.)
am Fachbereich Evangelische Theologie
der Philipps-Universität Marburg (Hochschulkennziffer 1180)
verfasst von
Angelika Katharina Fey, geboren in Stuttgart

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörg Lauster
Zweitgutachter: Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele
Eingereicht am 7. Juli 2014
Verteidigt am 18. Dezember 2014
Veröffentlicht im Jahr 2016 in Marburg

Inhaltsverzeichnis

1	Grundlegung	3
1.1	<i>Bibelübersetzung und theologische Hermeneutik.....</i>	<i>3</i>
1.2	<i>Vorüberlegungen zur Theorie der Übersetzung.....</i>	<i>7</i>
1.3	<i>Die ‚Wertheimer Bibel‘ als exemplarischer Einzelfall.....</i>	<i>10</i>
1.4	<i>Die Forschungslage zur ‚Wertheimer Bibel‘.....</i>	<i>15</i>
1.5	<i>Aufbau und Ziel der Untersuchung.....</i>	<i>21</i>
2	Historische Einordnung der ‚Wertheimer Bibel‘	23
2.1	<i>Deutschsprachige Bibelübersetzung im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts</i>	<i>23</i>
2.2	<i>Das Leben des Übersetzers und die Entstehung des Werkes.....</i>	<i>29</i>
2.3	<i>Die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘.....</i>	<i>52</i>
3	Die Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘	63
3.1	<i>Der Aufbau der Vorrede.....</i>	<i>63</i>
3.2	<i>Das hermeneutische Programm der Vorrede.....</i>	<i>68</i>
3.2.1	<i>Das Gottesbild der Vorrede.....</i>	<i>68</i>
3.2.2	<i>Die Vernunftgemäßheit der ‚geoffenbarten Wahrheiten‘</i>	<i>72</i>
3.2.3	<i>Die ‚mathematische Methode‘ als Beweisverfahren.....</i>	<i>77</i>
3.2.4	<i>Begriffslehre und Übersetzungstheorie.....</i>	<i>80</i>
3.2.5	<i>Der Grundsatz: Keine Auslegung durch spätere Schriften.....</i>	<i>85</i>
3.2.6	<i>Zusammenfassung.....</i>	<i>86</i>
4	Der Übersetzungstext und seine Rezeption	87
4.1	<i>Herangehensweise</i>	<i>88</i>
4.2	<i>Das Prinzip Adaption I – Die Anpassung des Textes</i>	<i>92</i>
4.2.1	<i>Die Textkomposition des Pentateuch.....</i>	<i>93</i>
4.2.2	<i>Zeitgenössisches Deutsch.....</i>	<i>107</i>
4.2.3	<i>Frühaufklärerische Philosophie statt lutherischer Lehre.....</i>	<i>117</i>
4.2.4	<i>Zusammenfassung.....</i>	<i>121</i>
4.3	<i>Das Prinzip Adaption II – Das frühaufklärerische Gottesbild</i>	<i>123</i>
4.3.1	<i>Ein wissenschaftlicher Schöpfungsbericht</i>	<i>123</i>
4.3.2	<i>Wunder</i>	<i>126</i>
4.3.3	<i>Unbewegt, sprachlos und eindeutig.....</i>	<i>132</i>
4.3.4	<i>Gottes Interaktion mit den Menschen.....</i>	<i>138</i>
4.3.5	<i>Das Böse gehört zum Tun Gottes</i>	<i>143</i>
4.3.6	<i>Zusammenfassung.....</i>	<i>147</i>

4.4	<i>Exkurs: Schmidts volksaufklärerische Intention am Beispiel der Sexualität.....</i>	150
4.5	<i>Das Prinzip Differenz I – Die Eigentümlichkeit der Textwelt</i>	154
4.5.1	Der Einfluss der ‚Universal History‘	155
4.5.2	Sprachgeschichte.....	165
4.5.3	Die Historisierung der Eigennamen.....	172
4.5.4	Zusammenfassung.....	182
4.6	<i>Das Prinzip Differenz II – Altes und Neues Testament brechen auseinander....</i>	183
4.6.1	Das Protoevangelium	184
4.6.2	Die allgemeine Verständlichkeit des Pentateuch.....	189
4.6.3	‚Anwendungen‘ – Die Weissagungsbeweise im Neuen Testament.....	192
4.6.4	Eine zusätzliche mündliche Offenbarung.....	195
4.6.5	Zusammenfassung.....	199
5	Fazit	201
5.1	<i>Die ‚Wertheimer Bibel‘ – Ein Kind ihrer Zeit.....</i>	201
5.2	<i>Hermeneutische Prinzipien der ‚Wertheimer Bibel‘.....</i>	209
6	Literaturverzeichnis	214
6.1	<i>Schriften von Johann Lorenz Schmidt.....</i>	214
6.2	<i>Quellen.....</i>	216
6.3	<i>Verwendete Literatur</i>	217

1 Grundlegung

Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.¹

Jedes Übersetzen ist Auslegung, wie Hans Georg Gadamer feststellt. Übersetzungen sind nicht nur der Versuch, den Inhalt eines Textes aus einer Sprache in eine andere zu übertragen – sie sind zugleich auch schriftliche Zeugnisse dessen, wie Menschen Texte verstehen und ihr jeweils eigener Horizont in die angefertigte Übersetzung einfließt. Wie sich diese unvermeidbare Auslegung speziell bei der Bibelübersetzung auswirkt, ist Gegenstand dieser Arbeit und wird an einem Beispiel exemplarisch untersucht, nämlich der ‚Wertheimer Bibel‘,² einer Übersetzung der fünf Bücher Mose, die von Johann Lorenz Schmidt angefertigt und im Jahr 1735 anonym veröffentlicht wurde.

1.1 Bibelübersetzung und theologische Hermeneutik

Im Fall der Bibelübersetzung³ gewinnt die Tatsache, dass jedes Übersetzen zugleich ein Auslegen ist, besondere Brisanz, denn die Bibel gilt nicht nur in ihrer Ausgangssprache, sondern auch in der Form der Übersetzung als Heilige Schrift. Die Übersetzung ist bei der Bibel – anders als beim Koran – sogar der Regelfall und nicht die Ausnahme. Laut dem ‚Scripture Language Report‘ lagen im Jahr 2012 Übersetzungen der Vollbibel in 484 Sprachen vor.⁴

Hinzu kommt, dass der ausgangssprachliche Text, der einer Bibelübersetzung zugrunde liegt, variieren kann. Dies liegt darin begründet, dass sich das kanonische Textkorpus der Bibel bei den verschiedenen christlichen Konfessionen zum Teil

1 Gadamer, Sprache, 362.

2 Der vollständige Titel des in Wertheim gedruckten Werkes lautet: ‚Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird‘.

3 Einen sehr guten Überblick über die Thematik der Bibelübersetzung bietet der entsprechende Artikel in der TRE (vgl. Div., Bibelübersetzungen).

4 Vgl. Weltbibelhilfe, Sprachen.

im Umfang und in der Anordnung der Bücher unterscheidet. Außerdem ist besonders beim Neuen Testament kein einheitlicher verlässlicher Textzeuge gegeben: Der Text etwa des griechischen Neuen Testaments von Nestle/Aland ist eine Rekonstruktion. Daher lässt sich festhalten: „Den *einen* Text *der* Bibel gibt es weder in Bezug auf Sprache noch in Bezug auf Umfang.“ Bei der Bibel handelt es sich nicht um ein „homogenes Dokument“, sondern um ein „dynamisches Gebilde“.⁵ Allerdings kam es im Verlauf der Geschichte immer wieder zu der Entwicklung, dass eine bestimmte Bibelübersetzung von Seiten kirchlicher Autoritäten mit alleiniger Legitimation versehen wurde und für Lehre und Liturgie als verbindlicher Text galt, etwa im Fall der Septuaginta, der Vulgata oder der Lutherbibel.

Zwar kennzeichnet sich die Bibel also dadurch, dass sie ein „dynamisches Gebilde“⁶ ist, zugleich entsteht aber gerade deswegen in der Geschichte immer wieder ein Kampf darum, welche Version der Bibel legitimiert und mit Autorität versehen wird. Beim Streit um die ‚richtige‘ Bibelübersetzung geht es nicht primär um ästhetische Urteile, sondern vor allem um Fragen der Dogmatik. Die Interpretation des betreffenden Bibelübersetzers kann in Widerspruch zur offiziellen Auslegung der kirchlichen Autorität geraten und als illegitim klassifiziert werden. Oder die Bibelübersetzung wird als Angriff auf den Bibel-Text verstanden, der allein mit Autorität versehenen worden ist. Von Anbeginn der Bibelübersetzung entbrannten daher Diskussionen, die sich zu Skandalen⁷ ausweiten konnten. Im Fall William Tyndales führte der Konflikt sogar zur Hinrichtung des Übersetzers im Jahr 1536.

Der individuelle Anteil, den der Übersetzende zu einer Bibelübersetzung beiträgt, mag manchem als Problem erscheinen, würde man doch gerne die Bibel als unstrittiges und verlässliches Fundament des Glaubens zur Verfügung stehen haben. Aus Sicht der theologischen Hermeneutik⁸ macht dagegen gerade die

5 Vgl. Scholz, Bibel, XXXV.

6 Scholz, Bibel, XXXV.

7 Vgl. den Überblick, den Leutzsch über Skandale im Zusammenhang mit Bibelübersetzungen gibt (Leutzsch, Skandal).

8 Wesentliche Veröffentlichungen aus dem Bereich der theologischen Hermeneutik stammen von Ingolf U. Dalferth (vgl. Dalferth, Interpretationspraxis; Dalferth, Radikale Theologie), Ulrich Barth (vgl. Barth, Moderne), Dietrich Korsch (vgl. Korsch, Dogmatik), Wilhelm Gräb (vgl. Gräb, Deutung), Ulrich H. J. Körtner (vgl. Körtner, Theologie; Körtner, Einführung) und Jörg Lauster (vgl. Lauster, Lebensdeutung; Lauster, Entzauberung).

Auslegung, die dem Übersetzungsprozess immer und unvermeidbar innewohnt, die Thematik der Bibelübersetzung besonders interessant, – denn theologische Hermeneutik ist „eine Hermeneutik des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis“⁹ und untersucht, wie (christliche) Religion als Deutungsmuster funktioniert.¹⁰ Um zu zeigen, wie Menschen die Welt, Gott und die Bibel vor dem spezifischen Hintergrund ihres eigenen kulturellen und historischen Hintergrunds deuten, bietet sich die Untersuchung einer Bibelübersetzung aus mehreren Gründen besonders an:

Der Anspruch einer Bibelübersetzung ist in den meisten Fällen gerade die überindividuelle Gültigkeit. Dennoch müssen im Übersetzungsprozess zwangsläufig Interpretationsentscheidungen getroffen werden, die dann in Form eines schriftlich fixierten Zeugnisses vorliegen. Zudem werden bei einer Bibelausgabe – zusätzlich zum Übersetzungstext – meist Paratexte¹¹ in Form von Vorwort und Anmerkungen sowie Illustrationen angefertigt. Auf Kritik an der Übersetzung wird oftmals in Form schriftlicher und öffentlicher Erläuterungen reagiert, in denen Zielsetzung und Methode der Übersetzung eingehend gerechtfertigt werden. Dieser legitimatorische Begleitaufwand,¹² der zu jeder Bibelübersetzung gehört, aber mehr oder weniger umfangreich ausfallen kann, ermöglicht es bei der Untersuchung, auf eigene Erklärungen der Übersetzer und Übersetzerinnen zurückzugreifen, statt in Mutmaßungen zu verfallen. Da die Übersetzenden zumeist keine Einzeltäter sind, sondern einer theologischen Richtung angehören, lassen sich die Besonderheiten der jeweiligen christlichen Strömung an der Übersetzung erkennen. Eine Übersetzung kann auf diese Weise, gerade weil sie die betreffende Theologie widerspiegelt, ein wichtiger Beitrag zur Konstitution der Identität einer christlichen Strömung sein. Da Übersetzungsprojekte finanzielle Förderung und je nach politischer Lage zum Zeitpunkt des Übersetzungsprojektes unter

9 Körtner, Einführung, 9.

10 Vgl. die Religionsdefinition von Lauster: „Religion ist [...] eine besondere Weise, sich die Welt durch Verstehen zu erschließen (Lauster, Lebensdeutung, 7). Der Deutungsbegriff bietet dabei den Vorzug, „dass er das Zusammenspiel von Konstruktion und Rezeptivität in unserer Wirklichkeitserschließung erhellt.“ (Lauster, Entzauberung, 34). Theologische Hermeneutik ist als Ansatz zwar besonders bei Vertreterinnen und Vertretern einer als ‚liberale Theologie‘ bezeichneten theologischen Richtung verbreitet. Jedoch sollte es mit diesem Ansatz möglich sein, auch Modelle anderer theologische Richtungen zu beschreiben.

11 Vgl. den Begriff ‚Paratext‘ bei Genette (vgl. Genette, Palimpseste, 11–13).

12 Für diese prägnante Formulierung danke ich Friedrich Avemarie.

Umständen auch politischen Schutz benötigen, können Bibelübersetzer auch in politische Auseinandersetzungen verwickelt sein. Das Projekt einer Bibelübersetzung kann zum Austragungsort für politische und theologische Grabenkämpfe werden.

Obwohl die Bibelübersetzung also für die theologische Hermeneutik einen ganz hervorragenden Untersuchungsgegenstand darstellt, hat sie sich bisher nur in sehr begrenztem Ausmaß mit ihr beschäftigt.¹³ Die vorliegende Arbeit ist in der Systematischen Theologie beheimatet und blickt von diesem Ort aus – mit der Brille der theologischen Hermeneutik – auf die Bibelübersetzung. An diesem wissenschaftlichen Heimatort eröffnet sich die zweite Forschungslücke, denn die Forschungsbeiträge aus der gesamten Systematischen Theologie zur Bibelübersetzung sind ebenfalls äußerst rar.¹⁴ Diese Lücke ist bereits daran ersichtlich, dass der Artikel ‚Bibelübersetzung(en)‘¹⁵ im 2009 erschienenen Lexikon der Bibelhermeneutik zwar eine Bewertung aus alttestamentlicher, neutestamentlicher, altphilologischer und textlinguistischer, aber eben nicht aus systematisch-theologischer Perspektive bietet. Generell ist die Heilige Schrift zwar in Bezug auf ihren Schriftcharakter Gegenstand der Fundamentaltheologie und somit der Systematischen Theologie, aber der damit in Zusammenhang stehende Faktor ‚Übersetzung‘ ist bisher nicht berücksichtigt worden. Dieser Umstand überrascht, denn eine Bibelübersetzung kann nicht nur umstritten sein, weil einzelne Übersetzungsentscheidungen mittels philologischer Argumente kritisiert werden. Zwangsläufig streift die Thematik der Bibelübersetzung grundlegende systematisch-theologische Fragen nach dem Verhältnis von Schrift und Offenbarung: Ob etwa eine wörtliche Inspiration des Textes angenommen wird oder nicht, beeinflusst die Übersetzung stark. Die Diskussionen, die Bibelübersetzungsprojekte begleiten, weiten sich daher oftmals auch auf diese grundlegenden Fragen aus. Die Übersetzung wird dann wegen ihrer generellen systematisch-theologischen Voraussetzungen angegriffen.

13 Ein rares Beispiel ist der Aufsatz von Ulrich Körtner (vgl. Körtner, Anfang).

14 Als seltene Ausnahmen sei verwiesen auf den Aufsatz von Eberhard Jüngel (vgl. Jüngel, Wunder).

15 Vgl. Lichtenberger/Wischmeyer/Dochhorn/Simmler, Bibelübersetzung(en).

Abschließend ist jedoch festzuhalten, dass der Befund einer Forschungslücke in Hinblick auf das Verhältnis von theologischer Hermeneutik und Bibelübersetzung sich auf höherer Ebene wiederfindet: Das allgemeine Verhältnis zwischen Übersetzung und Hermeneutik ist erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts Gegenstand der Übersetzungswissenschaft – von den grundlegenden Äußerungen, etwa von Schleiermacher oder Gadamer einmal abgesehen. Bis vor kurzem¹⁶ herrschte in der Übersetzungswissenschaft eine Sicht auf den Translationsprozess vor, die das menschliche Verstehen und die Voraussetzungen dieses Verstehens nicht einbezog. Noch im Jahr 2003 kann die Übersetzungswissenschaftlerin Radegundis Stolze feststellen, dass insbesondere „die Kognitionsforschung einschließlich der kognitiven Linguistik“ die hermeneutische Tradition weitgehend ignoriere¹⁷ und „auch in der Translationswissenschaft [...] die Hermeneutik bisher keinen gesicherten Rang“ habe.¹⁸

1.2 Vorüberlegungen zur Theorie der Übersetzung

Das Lexikon ‚Brockhaus‘ definiert Übersetzung als

Art der Translation, bei der auf der Basis eines mündlich oder schriftlich fixierten Ausgangstextes auftrags-/zweck-, zeit- und situationsgebunden ein Zieltext mit vergleichbarer Funktion für Adressaten in einer anderen Kultur beziehungsweise Sprache geschaffen wird.¹⁹

Diese Definition stellt stark den produktiven Eigenanteil des Übersetzers beziehungsweise der Übersetzerin heraus, denn nach dem ‚Brockhaus‘ wird beim Übersetzen ein neuer Text ‚geschaffen‘. Als das verbindende Glied von Ausgangs- und Zieltext benennt der Brockhaus die Funktion des Textes, die vergleichbar sei: Eine Anleitung zum Aufbau eines Schrankes wird auch in einer

16 Eine Trendwende zeichnet sich jedoch ab, was etwa daran deutlich wird, dass an der Fachhochschule Köln bereits zwei internationale Konferenzen abgehalten wurden, die sich dem Zusammenhang von Übersetzung und Hermeneutik widmeten. Die erste Konferenz im Jahr 2011 trug den Titel ‚Hermeneutik und Übersetzungsforschung‘ und die zweite Konferenz im Jahr 2013 den Titel ‚Übersetzungshermeneutik – Ihre Anwendung in neuen Forschungsfeldern‘.

17 Vgl. Stolze, Hermeneutik, 38.

18 Vgl. Stolze, Hermeneutik, 39.

19 Munzinger Online/Brockhaus, Übersetzung, o. S.

Übersetzung diese rein praktische Funktion haben und eine Übersetzung des Bibeltextes behält auch als Zielttext die Funktion als Heilige Schrift.

Der ‚Brockhaus‘ unterscheidet ferner grundlegend zwischen zwei Übersetzungsstrategien:

Entweder den Leser zum Autor führen (wörtliche/ausgangstextorientierte/strukturetreue/verfremdende Übersetzung) oder den Autor zum Leser (freie/ziel-textorientierte/wirkungstreue Übersetzung) [...].²⁰

Diese Unterscheidung geht auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) zurück. Schleiermacher benennt zwei Wege, die ein Übersetzer einschlagen könne:

Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen. Beide sind so gänzlich von einander verschieden, daß durchaus einer von beiden so streng als möglich muß verfolgt werden.²¹

Schleiermacher selbst tritt dafür ein, den Leser in Richtung des Schriftstellers zu bewegen. Das Ziel des Übersetzers solle sein, dem Leser „das nämliche Bild, den nämlichen Eindruck“ zu übermitteln, den der Übersetzer selbst „durch die Kenntniß der Ursprache von dem Werke, wie es ist,“ gewonnen hat.²² Voraussetzung für diese Übersetzungsstrategie ist nach Schleiermacher, dass die Zielsprache die ihr eigentlich fremden Strukturen der Ausgangssprache übernimmt:

Ein unerläßliches Erforderniß dieser Methode des Uebersetzens ist eine Haltung der Sprache, die nicht nur nicht alltäglich ist, sondern die auch ahnden läßt, daß sie nicht ganz frei gewachsen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen sey.²³

In der Wirkungszeit Schleiermachers, dem 19. Jahrhundert, war ein Bewusstsein dafür entstanden, dass sich die eigene Zeit und Kultur maßgeblich von der Zeit und Kultur des ausgangssprachlichen Textes unterscheidet. Daraus folgte ein Gefühl der Fremdheit gegenüber dem Inhalt des ausgangssprachlichen Textes. Zudem postuliert die romantische Übersetzungstheorie, dass die literarisch-ästhetische Form des ausgangssprachlichen Textes – also seine Metrik, sein spezielles

20 Munzinger Online/Brockhaus, Übersetzung, o. S.

21 Schleiermacher, Methoden, 74.

22 Vgl. Schleiermacher, Methoden, 74f.

23 Schleiermacher, Methoden, 81.

Idiom und seine rhetorischen Mittel – nicht vom Inhalt des Ausgangssprachlichen Textes zu trennen seien. Schleiermacher bemühte sich folglich in seiner Platon-Übersetzung, die poetische Form des Originals gemeinsam mit dem Inhalt wieder zu geben. Ebenso verfuhr August Wilhelm Schlegel bei seinen Shakespeare-Übersetzungen.²⁴

Martin Luther dagegen vertrat eher ein Übersetzungsmodell, das sich an der Zielsprache orientiert. Er hat mit seiner Bibelübersetzung und seinen theoretischen Äußerungen im ‚Sendbrief vom Dolmetschen‘²⁵ einen viel zitierten Beitrag zu der Frage geleistet, wie ein antiker Text aus einem anderen Kulturkreis und einer anderen Zeit in den eigenen kulturellen Kontext übersetzt werden kann. Luther tritt dafür ein, die Redewendungen und Vokabeln zu verwenden, die im alltäglichen Wortschatz der Gruppe vorkommen, für die die Übersetzung gedacht ist, statt sich an der Wortfolge des Ausgangssprachlichen Textes zu orientieren.

Man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen, wie man sol Deutsch reden [...]; sondern man mus die Mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen, so verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit jn redet.²⁶

Das Übersetzen pendelt also zwischen einer Ausrichtung am Zielsprachlichen Publikum und einer Orientierung am Ausgangstext. Dabei ist meiner Ansicht nach allerdings zu beachten, dass dieses Verhältnis nicht einfach eine lineare Skala bildet, bei der strikte Orientierung an der Wörtlichkeit beziehungsweise der Form und die freie Wiedergabe des Inhalts die jeweiligen Endpunkte der Skala bilden – das Verhältnis ist weit komplexer. So kann sich etwa eine Übersetzung, die sich bemüht, den Ausgangssprachlichen Text möglichst wortkonkordant und syntaxgetreu im Zielsprachlichen Text wiederzugeben, stark von einer Übersetzung unterscheiden, welche die literarisch-ästhetische Form des Ausgangssprachlichen Textes – also etwa Metrik oder rhetorische Stilmittel – als wesentliches Element des Originaltextes abbilden will. Beide aber wären als Übersetzungen einzustufen, die sich am Ausgangstext orientieren.

24 Das Übersetzungsverfahren Schlegels untersucht die Monografie von Peter Gebhardt: vgl. Gebhardt, Übersetzungsgrundsätze.

25 Vgl. Luther, Sendbrief, WA 30/II, 632–646.

26 Luther, Sendbrief, WA 30/II, 637.

1.3 Die ‚Wertheimer Bibel‘ als exemplarischer Einzelfall

Die vorliegende Arbeit wählt den Ansatz, sich der Thematik der Bibelübersetzung zu nähern, indem an einem Einzelfall eine exemplarische Untersuchung durchgeführt wird. Bei diesem Einzelfall handelt es sich um die im Jahr 1735 veröffentlichte ‚Wertheimer Bibel‘. Dieser Ansatz wirft zwei Fragen auf: Erstens, weshalb überhaupt das Vorgehen gewählt wird, sich der Thematik anhand eines exemplarischen Falls zu nähern, und zweitens, wieso gerade die ‚Wertheimer Bibel‘ besonders für eine solche Untersuchung geeignet sein soll. Die erste Frage ist leicht zu beantworten: Statt mehrere Bibelübersetzungen zu vergleichen und dabei jede nur in begrenztem Ausmaß zu untersuchen, wählt die vorliegende Arbeit den Ansatz, sich intensiv einer einzelnen Übersetzung zu widmen. Auf diese Weise können der historische Hintergrund der Übersetzung, ihr legitimatorischer Begeleitauwand und der Übersetzungstext des ausgewählten Einzelfalles eingehender analysiert werden, als das bei einem Vergleich mehrerer Übersetzungen der Fall sein könnte.

Um die Frage nach der besonderen Eignung der ‚Wertheimer Bibel‘ zu beantworten, ist es ratsam, zunächst einige knappe Hintergrundinformationen zu dem Übersetzungsprojekt zu geben. Die ‚Wertheimer Bibel‘ wurde im 18. Jahrhundert veröffentlicht und damit zu einer Zeit, in der die Thematik der Bibelübersetzung zum ersten Mal nach Luther wieder in einem größeren Ausmaß theologische und gesellschaftliche Relevanz gewann – einen Überblick bietet das Kapitel 2.1 ‚Bibelübersetzung im 18. Jahrhundert‘ der vorliegenden Arbeit. Aus dieser Reihe von Veröffentlichungen sticht die ‚Wertheimer Bibel‘ insofern heraus, als es im 18. Jahrhundert keine andere Bibelübersetzung gegeben hat, die derart für Aufregung sorgte. Neben dem Streit um die Fragmente des Reimarus – eine theologische Auseinandersetzung, mit der die ‚Wertheimer Bibel‘ sogar in einer gewissen Verbindung steht²⁷ – war der Skandal um die ‚Wertheimer Bibel‘ in Deutschland die zweite bedeutende theologische Debatte des 18. Jahrhunderts. Wie Gadamer feststellt, sind es gerade „die gestörten und erschwerten Situationen der Verständigung, in denen die Bedingungen am ehesten bewußt werden, unter de-

27 Dieser Punkt wird in Kapitel 2.2 ‚Das Leben des Übersetzers und die Entstehung des Werkes‘ ausgeführt.

nen eine jede Verständigung steht.“²⁸ Nicht an einer von der Kirche akzeptierten Bibelübersetzung, sondern an einem Streitfall lässt sich also besonders gut aufzeigen, wie der Hintergrund des Übersetzers seine Auslegung und damit seine Übersetzung beeinflusst.

Die Eckdaten des Skandals sind dabei folgende: Die ‚Wertheimer Bibel‘ wurde ohne Nennung des Übersetzers zur Ostermesse 1735 veröffentlicht und erlangte mit einer Auflage von 1.600 Exemplaren, von denen nur wenige konfisziert wurden,²⁹ einen hohen Verbreitungsgrad.³⁰ Der eigentliche Titel der Pentateuchübersetzung lautet:

Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen
Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche
durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird.³¹

Nach ihrem Druckort Wertheim wurde sie aber bald nur noch ‚Wertheimer Bibel‘ genannt. Sie wurde bald nach ihrem Erscheinen zunächst im Januar 1736 im Kurfürstentum Sachsen, im Mai 1736 in Preußen und schließlich im Januar 1737 im ganzen Reich verboten.³² Bei den Aktivitäten gegen die ‚Wertheimer Bibel‘ tat sich vor allem Joachim Lange hervor, der bereits 1723 für die Vertreibung Christian Wolffs aus Halle sorgte. Der Fall beschäftigte den Reichshofsrat in Wien sowie den Immerwährenden Reichstag in Regensburg und nötigte im Rahmen der Debatte nahezu allen protestantisch-theologischen Fakultäten eine Stellungnahme ab. Emanuel Hirsch nennt dieses Geschehen eine „allgemeine theologische Mobilmachung“.³³ Aber nicht nur die große Politik und die akademische Theologie

28 Gadamer, Sprache, 361.

29 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 186.

30 Auf die starke Verbreitung der ‚Wertheimer Bibel‘ weist 1863 auch Reuß in seinem Artikel in der ‚Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche‘ (RE) hin: „Nebenher ist das Buch auch wohl von Sammlern und für solche als eine Rarität gepriesen worden, aber sehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquarischen Markt vor“ (Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, RE, 716).

31 Der Titel wird teilweise falsch zitiert, etwa bei Kantzenbach (vgl. Kantzenbach, Aufklärung, 98) oder sogar bei Goldenbaum, von der einer der wichtigsten Forschungsbeiträge zur ‚Wertheimer Bibel‘ stammt. Goldenbaum zitiert den Titel als „Die Göttlichen Schriften des Meßias Jesus 1ster Theil, welcher die Gesetze der Israeliten in sich begreift. Nach einer freyen Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen chuf erläutert, und bestätigt wird“ (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 189). Vor allem die Verwendung von ‚Israeliten‘ statt ‚Jisraelen‘ im Titel verwundert, denn Schmidt bemühte sich um ein klares Deutsch und schuf deshalb Neubildungen wie ‚Jisraelen‘. Vgl. Kapitel 4.5.3 dieser Arbeit, insbesondere S. 180.

32 Vgl. die hilfreiche Chronologie der Ereignisse, die Goldenbaum erstellt hat (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 487–494).

33 Hirsch, Geschichte, 432.

beschäftigten sich mit dem Fall der ‚Wertheimer Bibel‘, auch die breite bürgerliche Öffentlichkeit nahm Anteil³⁴ – derart großen Anteil, dass Ursula Goldenbaum den Fall der ‚Wertheimer Bibel‘ verwendet, um in ihrer Habilitationsschrift die Anfänge einer sich entwickelnden ‚Öffentlichkeit‘ in Deutschland zu rekonstruieren.³⁵ Laut Goldenbaum hat die Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘

in Deutschland Epoche gemacht und war nicht nur für die Entwicklung der Theologie, sondern vor allem für die der Philosophie und Ästhetik in Deutschland von der größten Bedeutung. Es war eine zentrale Debatte der deutschen Frühaufklärung, auf der Grundlage der Positionen von Leibniz und Wolff und unter der intensiven Rezeption des englischen Deismus, deren Ergebnisse noch lange die Orientierung der Philosophie und der Theologie der nachfolgenden Generationen bestimmten.³⁶

Ein wesentliches Anliegen des Übersetzungsprojektes Schmidts bestand darin, göttliches Handeln in wissenschaftliche Kausalzusammenhänge einzuordnen. Ein rationalistisches Weltbild wurde mittels der wissenschaftlichen Methode Christian Wolffs auf den Bibeltext appliziert. Vor allem die zahlreichen Anmerkungen sind durch eine betont wissenschaftliche Sprache geprägt. Die ‚Wertheimer Bibel‘ wird aufgrund dieser Veränderungen Schmidts oftmals auch als rationalistische oder wolffsche Bibelübersetzung bezeichnet. Die folgende Anmerkung etwa erläutert den Vers Gen 7,11b aus der Erzählung der Sintflut:

Weil das Wasser in dem Behältniß, aus welchem die Quelle entspringet, nach den Regeln der Hydrostatik nothwendig höher stehen muß als die Quelle selbst: so muß die See schon vorhero stark angewachsen seyn, daß sie durch einige Canäle in das Land hat eindringen und endlich dasselbe völlig überschwemmen können.³⁷

Den Vers, auf den sich die Anmerkung bezieht, übersetzt Schmidt mit: „Es brachen alle Quellen aus der Erde hervor, und in der Luft zogen sich alle Wolken zusammen“.³⁸ In der Lutherübersetzung letzter Hand von 1545 lautet die Stelle da-

34 Goldenbaum führt aus, dass die Debatte einen öffentlichen Raum erreichte, „der weit über die gelehrte Fachwelt der Buchautoren und Buchleser hinausreichte“. Für Goldenbaum kennzeichnet sich der Skandal um die Wertheimer Bibel durch „eine[] öffentliche[] Debatte unter Anteilnahme eines breiten ungelehrten, wenngleich gebildeten Publikums“ (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 184).

35 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel.

36 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 187.

37 Anonym, Schriften, 33f.

38 Anonym, Schriften, 33.

gegen: „da auffbrachen alle Brünne der grossen Tieffen, vnd theten sich auff die Fenster des Himels“.³⁹

Der Versuch Schmidts, den biblischen Text beim Übersetzen mit fröhenauflärerischer Lehre zu harmonisieren, dürfte den Leser oder die Leserin von heute irritieren. Für die Zeitgenossen Schmidts war jedoch eine andere Eigenart der ‚Wertheimer Bibel‘ wesentlich anstößiger: Schmidt postuliert nämlich, dem Wortsinn nach seien Weissagungen auf Christus im Pentateuch nicht enthalten. Dementsprechend übersetzt er die Stellen, die als alttestamentliche Weissagung auf Christus oder als Hinweise auf die Dreieinigkeit Gottes verstanden wurden, derart, dass sie für die bisherige Lesart nicht mehr taugen. Dabei leugnet Schmidt in seinen Stellungnahmen weder den trinitarischen Gott, noch findet er es falsch, die charakteristischen Stellen des Alten Testaments auf Christus hin zu deuten, allerdings ist für ihn diese Deutung nicht im, wie er sagt, ‚Verstand‘ der jeweiligen Stellen enthalten. Da er sich aber vorgenommen hatte, sich nur am ‚Verstand‘ der Schriften zu orientieren, kann er die Deutung nicht durch seine Übersetzung stützen.

Seine Kritiker warfen Schmidt wegen dieser Veränderungen vor, dem Glauben an den christlichen Gott durch seine Übersetzung entgegenzuwirken und den Atheismus zu stärken. Im Gegensatz dazu steht Schmidts eigene Sicht auf sein Übersetzungsprojekt, denn er hatte ein apologetisches Anliegen: Er wollte eine Absicherung des Christentums gegen Angriffe von Seiten des Deismus gewährleisten,⁴⁰ indem er auf die deistische Kritik einging. Schmidt schreibt in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘, dass

man den Gegnern ihr Recht keines weges gänzlich absprechen [kann], wenn sie verlangen, daß man ihnen die Verbindung dieser Wahrheiten unter sich und mit andern ausgemachten Sätzen zeigen soll, ehe sie solche für göttlich erkennen könnten.⁴¹

39 Luther, WA DB 8, 55.

40 Goldenbaum erläutert, dass „die Wertheimer Bibelübersetzung der Versuch [war], den Einwürfen der anwachsenden Bibelkritik von Seiten der Deisten und der Atheisten gegen die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift und die darauf errichtete christliche Theologie dadurch zu begegnen, daß die Wahrheit der Hl. Schrift unter Berücksichtigung dieser Einwände gründlich erwiesen werden sollte“ (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 195f.).

41 Anonym, Vorrede, 10.

Daher war er davon überzeugt, dass durch seine Übersetzung „die Absichten Gottes befördert werden“.⁴² Schmidt bekannte sich in der Folge der Ereignisse zum christlichen Glauben nach der Confessio Augustana.

Für die vorliegende Arbeit ist an der Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ interessant, dass die theologische Auseinandersetzung durch die von Schmidt getroffenen Übersetzungsentscheidungen ausgelöst wurde. Schmidt entfachte den Sturm der Empörung

gerade dadurch, daß er seine Auffassung in der Form einer Übersetzung vorbrachte, daß er auf diese Weise unmittelbar in den Text des Alten Testaments eingriff und so den letzten sicheren Bestand und den einzigen Maßstab aller theologischen Bemühungen, eben den Text der Schrift selbst, zu verändern schien.⁴³

In der zeitgenössischen Debatte wurde die ‚Wertheimer Bibel‘ oftmals als rationalisch bezeichnet. Diese Zuschreibung greift jedoch zu kurz, denn die Übersetzung vereint Einflüsse mehrerer Strömungen, die für den deutschen Protestantismus im 18. Jahrhundert prägend waren. Zum einen ist hier die Frühaufklärung mit den Positionen von Leibniz und Wolff sowie dem englischen Deismus zu nennen. Zum anderen aber ist die Bibelübersetzung Schmidts durch den Pietismus beeinflusst – auch wenn dies zunächst nicht den Anschein erweckt. Einen weiteren Einfluss stellt die ‚Universal History‘ dar, eine englische Universalgeschichte. Darüberhinaus wirkt sich das neue deutsche Sprachbewusstsein aus, wie es etwa durch Gottsched vertreten wurde. Die ‚Wertheimer Bibel‘ kann somit zu Recht als eine „sehr beachtenswerte Urkunde der herrschenden Zeitströmung“⁴⁴ bezeichnet werden.

Aus diesen ersten knappen Informationen zur ‚Wertheimer Bibel‘ ergeben sich vier Gründe, wegen derer gerade diese Bibelübersetzung für das Vorhaben der vorliegenden Arbeit besonders geeignet ist: Erstens entstand die ‚Wertheimer Bibel‘ zu einer für die Thematik der Bibelübersetzung interessanten Zeit, denn im 18. Jahrhundert kam – zum ersten Mal nach Luther – eine Reihe von Bibelübersetzungen auf den Markt.⁴⁵ Der Übersetzer hat zweitens mit seinen Überset-

42 Anonym, Vorrede, 46.

43 Stemmer, Weissagung, 94.

44 Hettner, Literaturgeschichte, 257.

45 Vgl. das Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit: ‚Deutschsprachige Bibelübersetzung im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts‘.

zungsentscheidungen Anstoß erregt und eine wichtige theologische Debatte ausgelöst. Schmidt hat mit seiner Übersetzung eindeutig einen empfindlichen Nerv getroffen. Die ‚Wertheimer Bibel‘ vereint drittens Einflüsse verschiedener theologischer Strömungen und nimmt Veränderungen am biblischen Text vor, die unterschiedlichen Prinzipien folgen. Gerade diese zum Teil uneinheitliche Mischung macht die ‚Wertheimer Bibel‘ für eine Untersuchung durch die theologische Hermeneutik interessant. Und viertens ist die Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ sehr gut belegt. Es steht also ausreichend Quellenmaterial für eine Analyse zur Verfügung.

1.4 Die Forschungslage zur ‚Wertheimer Bibel‘

Die Bedeutung, welche die ‚Wertheimer Bibel‘ im 18. Jahrhundert für den theologischen und gesellschaftlichen Diskurs hatte, steht in keinem Verhältnis zur derzeitigen Forschungslage. Die Auseinandersetzung mit der ‚Wertheimer Bibel‘ ist vor allem von Seiten der Theologie lückenhaft, denn die ‚Wertheimer Bibel‘ verschwand Anfang des 19. Jahrhunderts fast völlig aus dem Bewusstsein der Öffentlichkeit und nahezu gänzlich aus dem der akademischen Theologie. Diesen Vorgang bezeichnet Goldenbaum sogar als „das absichtsvolle Vergessen der *Wertheimer Bibel* in der deutschen Geistesgeschichte“. ⁴⁶ Allerdings ist die mageren Forschungslage zur ‚Wertheimer Bibel‘ meiner Ansicht nach weniger Folge eines bewussten und vorsätzlichen Ignorierens, sie ist vielmehr das Resultat von negativen und vor allem voreiligen Wertungen zur ‚Wertheimer Bibel‘, die aus dem Skandal durch die Wirkungsgeschichte bis hinein in die heutige Forschung getragen wurden. Nur wenige Theologen – oder Forscher und Forscherinnen anderer Fachgebiete – machten sich die Mühe, sich mit der ‚Wertheimer Bibel‘ und Schmidts Verteidigungsschriften zu beschäftigen, um zu einem eigenen Urteil zu gelangen. Wie sich diese Wertungen im Verlauf der Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ entwickelten, ist Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit zu entnehmen.

46 Titel des ersten Kapitels von Goldenbaums Habilitationsschrift (Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 179).

Der Forschungsüberblick der vorliegenden Arbeit setzt bei Emanuel Hirschs 22 Seiten starker Erörterung der ‚Wertheimer Bibel‘ ein. Die Untersuchung Hirschs erschien 1951 im Rahmen seiner ‚Geschichte der neuern evangelischen Theologie‘ und ist insofern ein Wendepunkt, als sie sich mit den Quellen – dem Vorwort zur ‚Wertheimer Bibel‘ und einer Auswahl an Verteidigungsschriften – und somit mit Schmidts eigenen Aussagen auseinandersetzt und sich nicht lediglich auf vorherige Bewertungen von Schmidts Übersetzung verlässt. Zudem ordnet er Schmidt theologie- und philosophiegeschichtlich ein.⁴⁷ Hirsch gelangte zu dem Fazit, die Geschichte der Theologie sei über die Person Schmidts „schnell und leicht hinweggegangen. Die Wahrheit, auf die es ihm ankam und der er unwankend diene,“ sei „dennoch nicht verloren gewesen“.⁴⁸ Hirschs eigene Theologie war der Moderne sehr aufgeschlossen und ähnlich wie Schmidt bemühte er sich, mit der Theologie auf die Anforderungen der eigenen Zeit zu reagieren, statt zurückzuschauen.⁴⁹ Es überrascht also nicht, dass Hirsch bereit war, die Arbeit Schmidts neu zu bewerten und er den Zielen, die Schmidt mit seiner Bibelübersetzung verfolgte, zunächst einmal wohlgesonnen war. Allerdings fand Schmidt mit Hirsch einen Fürsprecher, der innerhalb der Theologie eine, gelinde gesagt, kritische Bewertung genießt, da Hirsch im Nationalsozialismus nicht nur Mitläufer war, sondern aktiv partizipierte und ausgerechnet in der nationalsozialistischen Ideologie eine Fortführung der Aufklärung sowie die Antwort auf die Probleme der Moderne sah.⁵⁰ Dass Schmidt gerade durch Hirsch wieder für die Theologie rehabilitiert wurde, also durch einen Wissenschaftler, der zwar für seine Beiträge zur liberalen Theologie geschätzt ist, dem aber gleichzeitig als Person ein schlechter Ruf anhängt, ist eine weitere Pointe innerhalb der insgesamt skandalreichen und ambivalenten Geschichte der ‚Wertheimer Bibel‘.

Das Lexikon ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ (RGG) erwähnt die ‚Wertheimer Bibel‘ bereits in der ersten Auflage im 1909 erschienen Teilband unter dem Eintrag ‚Bibelübersetzungen und Bibelwerke‘, ebenso in der zweiten Auf-

47 Vgl. Hirsch, Geschichte, 417–438.

48 Hirsch, Geschichte, 438.

49 Eines der Anliegen Hirschs war „eine Neugestaltung der Theologie unter den Bedingungen der modernen Wahrheitsgesellschaft“ (vgl. Birkner, Hirsch, 393).

50 Vgl. Birkner, Hirsch, 392.

lage der RGG (RGG²).⁵¹ Die dritte Auflage der RGG (RGG³) führt diese Kontinuität fort und handelt die ‚Wertheimer Bibel‘ 1957 unter dem Artikel ‚Bibelübersetzung‘ ab.⁵² Der 1961 erscheinende Teilband der RGG³ widmet Schmidt außerdem einen knappen Eintrag.⁵³ Insgesamt lässt sich festhalten, dass sich in den betreffenden Artikeln der ersten bis dritten Auflage der RGG nur kurze und wenig weiterführende Bemerkungen zur ‚Wertheimer Bibel‘ finden.⁵⁴

Anscheinend durch den Beitrag von Hirsch angestoßen,⁵⁵ setzt sich 1959 Martin Metzger an zwei Stellen seiner Monographie zur Auslegungsgeschichte der Paradieserzählung⁵⁶ mit der ‚Wertheimer Bibel‘ auseinander. Dies ist folgerichtig, denn es war vor allem Schmidts Umgang mit dem sogenannten Protoevangelium in der Paradieserzählung Gen 3,14f., welche großen Anstoß erregt hatte. Metzger geht genau auf Schmidts Übersetzungsentscheidungen ein. Er hebt hervor, dass Schmidt durchweg an der Bibel als göttlicher Offenbarung festhalte.⁵⁷ Bei dem Kirchenhistoriker Friedrich Wilhelm Kantzenbach⁵⁸ findet sich 1965 eine zwar wohlwollende, aber ungenaue und lückenhafte Auseinandersetzung mit der ‚Wertheimer Bibel‘. Die ‚Theologische Realenzyklopädie‘ (TRE) erwähnt in ihrer ersten Auflage die ‚Wertheimer Bibel‘ 1980 im Überblicksartikel ‚Bibelübersetzungen‘ mit einem Satz, ebenso verfährt 1998 die vierte Auflage der RGG (RGG⁴) im Artikel ‚Bibelübersetzungen‘ von Albrecht Beutel.

Peter Stemmer setzt sich in seiner Dissertation im Fach Philosophie, die 1983 veröffentlicht wurde, mit der Bibelhermeneutik von Reimarus auseinander⁵⁹ und identifiziert hierbei Schmidt als möglichen Einflussgeber auf Reimarus‘ Kritik am

51 Nisch, Bibelübersetzungen.

52 Vgl. Nestle/Fritzsche, Bibelübersetzungen.

53 Vgl. Ludolphy, Schmidt.

54 Zu den Artikeln der RGG¹ und RGG² finden sich in Kapitel 2.3 ‚Die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘‘ weitere Informationen.

55 Metzger verweist auf Hirsch (vgl. Metzger, Paradieserzählung, 88, Anm. zu Zeile 17).

56 Vgl. Metzger, Paradieserzählung, 77 u. 88f.

57 Vgl. Metzger, Paradieserzählung, 88f.

58 Vgl. Kantzenbach, Christentum, 98–102. Die Ungenauigkeiten Kantzenbachs äußern sich vor allem darin, dass er den Titel der Übersetzung falsch und unsinnig zitiert. Außerdem erwähnt er zwar die ‚Fest gegründete Wahrheit‘, kennt aber ganz offensichtlich ihren Inhalt nur ungenügend, denn er meint, Schmidt habe sich nicht mehr dazu äußern können, wie er die Berufung Jesu und der Apostel auf das Alte Testament erklären will (vgl. Kantzenbach, Christentum, 99), eben dies tut aber Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ (vgl. Anonym, Wahrheit, 123–126). Vgl. auch die weitere Veröffentlichung Kantzenbachs aus dem Jahr 1977 (vgl. Kantzenbach, Schmidt).

59 Vgl. Stemmer, Weissagung.

Weissagungsbeweis. Um dies zu belegen, widmet er der Behandlung der Weissagungen auf Christus in der ‚Wertheimer Bibel‘ ein ganzes Kapitel.⁶⁰ Stemmer steuert interessante Beobachtungen zur ‚Wertheimer Bibel‘ und vor allem zu deren Rezeption durch Reimarus bei. Von Seiten der Sprachwissenschaft geht im Jahr 1990 Ulrich Ricken auf Schmidt und dessen Anwendung der wolffschen Begriffslehre ein.⁶¹ Winfried Schröder untersucht 1995 aus Sicht der Philosophie das Vorwort, das Schmidt 1741 seiner Tindalübersetzung voranstellt. Schröder geht hierbei der Frage nach, ob eine Theologie nach dem Muster Schmidts die Disziplin Theologie nicht letztlich in eine Aporie führe.⁶² Mehr als vierzig Jahre nach dem Beitrag von Hirsch setzt sich im Jahr 1992 das erste Mal wieder ein Theologe intensiver mit der ‚Wertheimer Bibel‘ auseinander. Hierbei handelt es sich um Hermann Ehmer, der einen Aufsatz zum Thema verfasst.⁶³

Eine ganz neue Qualität erhält die Forschung zur ‚Wertheimer Bibel‘ durch die Beiträge des amerikanischen Religionswissenschaftlers Paul Spalding. In seinem 1997 erschienen Aufsatz⁶⁴ belegt er auf Grundlage sehr ausführlicher Recherchen in den betreffenden Archiven, dass Schmidt ein ganzes Netz von Unterstützern besaß, die auch nach dem Verbot der ‚Wertheimer Bibel‘ zu ihm standen und kann damit die hartnäckige These widerlegen, dass es sich bei Schmidt um einen Einzeltäter gehandelt habe. Ebenso genau und detailreich ist die ein Jahr später erschienene Biographie Spaldings zu Schmidt.⁶⁵ Spalding untersucht die Lebensgeschichte Schmidts vor allem vor der Fragestellung, wie die Mechanismen der Zensur im 18. Jahrhundert funktionierten. Auch in weiteren Aufsätzen kann Spalding erhellende Details zur ‚Wertheimer Bibel‘ beisteuern, wie etwa die Information, dass Schmidt nach seiner Flucht möglicherweise als Hauslehrer die Kinder von Reimarus unterrichtet hat.⁶⁶

Einen weiteren Meilenstein in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der ‚Wertheimer Bibel‘ – diesmal von Seiten der Philosophie – stellt die Habilita-

60 Vgl. Stemmer, Weissagung, 92–124. Im anschließenden Kapitel untersucht Stemmer die Kritik, die Reimarus 1736 im Rahmen einer Rezension an der ‚Wertheimer Bibel‘ geäußert hat (vgl. Stemmer, Weissagung, 124–146).

61 Vgl. Ricken, Aufklärung.

62 Vgl. Schröder, Aporien.

63 Vgl. Ehmer, Wertheimer Bibel.

64 Vgl. Spalding, Untergrund.

65 Vgl. Spalding, Seize.

66 Vgl. Spalding, Wertheimer, 62.

tionsschrift von Ursula Goldenbaum aus dem Jahr 2004 dar. Darin liefert sie eine umfangreiche und genaue Darstellung der Debatte, die sich an die Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ anschloss, um an diesem Fall exemplarisch darzulegen, wie sich eine interessierte Öffentlichkeit in Deutschland zur Zeit der Aufklärung herausbildete.⁶⁷ Goldenbaum rekonstruiert hierfür den Verlauf der Debatte und bietet Hintergrundinformationen zu den einzelnen Artikeln und Streitschriften. Zudem hat sie die politischen Umstände des Skandals recherchiert, etwa wie Joachim Lange gegen Schmidt intrigierte. In einem späteren Beitrag äußert Goldenbaum sich zur Rolle, die Leibniz‘ ‚Theodizee‘ für die ‚Wertheimer Bibel‘ spielte.⁶⁸

Nachdem Goldenbaum 2004 der Theologie sowie der allgemeinen Geistesgeschichte bescheinigt hat, die ‚Wertheimer Bibel‘ absichtlich zu übersehen, ist im 21. Jahrhundert ein Wandel in der Haltung zur ‚Wertheimer Bibel‘ aus theologischer Sicht zu erkennen: Die ‚Wertheimer Bibel‘ rückt nun immer mehr in den Fokus des theologischen Interesses. In der RGG⁴ verfasst Walter Sparn für den im Jahr 2004 – also nach Goldenbaums Hinweis – veröffentlichten Teilband einen biographischen Eintrag zu Schmidt, in welchem seine Arbeit zwar knapp, aber differenziert dargestellt und ausdrücklich positiv gewertet wird.⁶⁹ Das Überblickswerk Albrecht Beutels zur Aufklärungszeit widmet der ‚Wertheimer Bibel‘ mehr als eine Seite, eine „unbefangene historische Würdigung“⁷⁰ der Arbeit Schmidts wird dabei angemahnt. Der Beitrag von Andres Strassberger⁷¹ aus dem Jahr 2010 analysiert die ‚Wertheimer Bibel‘ im Rahmen des „Problem[s] des ‚Links‘ und ‚Rechtswolffianismus‘ in der Theologie“.⁷² Für die vorliegende Arbeit interessant ist Strassbergers Erörterung der Frage, ob es sich bei Schmidts Bibel-

67 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel.

68 Vgl. Goldenbaum, Leibniz.

69 Vgl. die Aussage Sparns: „Die Debatte um Sch.s klar apologetisch gemeinte Übers. war einerseits ein Erfolg des pietistischen Netzwerks, das die christl. Deutung des AT (unter Mißachtung des theol. ‚Elenchus‘) mit staatl. Gewalt nochmals durchsetzte, andererseits ein wichtiger Schritt zu einer ‚freien‘, ‚aufgeklärten‘, auch in Fragen des Verhältnisses von Glauben und Vernunft denkfähigen Öffentlichkeit im prot. Deutschland“ (vgl. Sparn, Schmidt, Sp. 934).

70 Beutel, Aufklärung, 154f.

71 Vgl. Strassberger, Schmidt.

72 So lautet der Untertitel des Aufsatzes von Strassberger (vgl. Strassberger, Schmidt, 23).

hermeneutik um „Konsequenz oder Radikalisierung der Wolffschen Philosophie“⁷³ handelt.

Nach diesem Überblick über die Forschung zur ‚Wertheimer Bibel‘ lässt sich festhalten, dass vor allem durch Spalding und Goldenbaum wichtige Beiträge geleistet wurden, was die Details von Schmidts Leben und den Verlauf der Debatte angeht. So konnten frühere Fehltritte – wie etwa, dass Schmidt allein gehandelt habe – revidiert werden. Es fehlt jedoch eine eingehende theologische Auseinandersetzung mit der Übersetzungstheorie Johann Lorenz Schmidts und der ‚Wertheimer Bibel‘: Eine genaue Untersuchung der Methode, die Schmidt bei seiner Bibelübersetzung anwendet, ist bislang ebenso wenig erfolgt wie eine Analyse der Implikationen, die sich aus der Methode ergeben – dabei waren es ja eben diese, die den Skandal provozierten. Die einzelnen Autorinnen und Autoren, die sich mit der ‚Wertheimer Bibel‘ beschäftigen, äußern sich zwar meist auch zur Programmatik von Schmidts Bibelübersetzung, jedoch wird Schmidts Gesamtkonzept hierbei meiner Meinung nach oft fehlerhaft oder einseitig dargestellt. Dies trifft sogar auf Forscher zu, die in Hinblick auf Schmidt als Fachleute gelten können,⁷⁴ verwundert aber nicht, da eine eingehende Analyse Desiderat geblieben ist. Indem die vorliegende Arbeit das Übersetzungs-Programm der ‚Wertheimer Bibel‘ analysiert, wird also eine Forschungslücke zur ‚Wertheimer Bibel‘ geschlossen.

73 Strassberger, Schmidt, 40–48.

74 So meint etwa Paul Spalding, der zusammen mit Goldenbaum das größte Fachwissen zur ‚Wertheimer Bibel‘ besitzt, Schmidt komme „zu dem damals unerhörten Schluß, Moses und seine Zeitgenossen hätten von der Ankunft Jesu oder von dem Begriff der Dreifaltigkeit nichts wissen können“ (Spalding, Wertheimer, 35). Dies ist allerdings nicht ganz korrekt, wenn sich Schmidt auch teilweise – etwa in der Verteidigungsschrift ‚Fest gegründete Wahrheit‘ – so ausdrückt, dass man ihn in dieser Weise verstehen könnte. In späteren Schriften jedoch spezifiziert Schmidt seine Aussagen und stellt eine Theorie vor, nach der Mose und seine Anhänger sehr wohl von dem Messias und dem dreieinigen Gott gewusst hätten. Diese Theorie hat Schmidt aber eben erst allmählich entwickelt – wer daher nur die erste Verteidigungsschrift Schmidts, die ‚Fest gegründete Wahrheit‘ betrachtet, gelangt leicht zu Urteilen, die nur eingeschränkt zutreffen.

1.5 Aufbau und Ziel der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung der ‚Wertheimer Bibel‘ fokussiert die Hermeneutik der ‚Wertheimer Bibel‘. Aus den unterschiedlichen Bedeutungsfacetten des Begriffs ‚Hermeneutik‘ lässt sich der Aufbau der vorliegenden Arbeit ableiten.

‚Hermeneutik‘ bezeichnet zunächst ganz allgemein „die Lehre vom Verstehen“.⁷⁵ Für das menschliche Verstehen gilt allerdings, dass es auf Voraussetzungen aufbaut, dem Denken ist ein Horizont⁷⁶ unhintergebar vorgegeben. Dieser Horizont, der das Vorverständnis des Einzelnen prägt, ist laut Gadamer geschichtlich tradiert. Sich der ‚Wertheimer Bibel‘ aus der Perspektive der Hermeneutik zu nähern, verlangt daher, in einem ersten Schritt den Horizont deutlich zu machen, vor dem die ‚Wertheimer Bibel‘ entstand. Dies geschieht im Kapitel ‚Historische Einordnung‘. Hier wird dargelegt, wie die generelle Haltung zur Zeit Schmidts zu Fragen der Bibelübersetzung war. Außerdem ist es notwendig, den persönliche Lebensweg Schmidts und die dabei erfolgte Prägung – so weit möglich – nachzuzeichnen. Auch die Kritiker und Leser der ‚Wertheimer Bibel‘ verstanden diese auf der Grundlage ihrer eigenen geistlichen und gesellschaftlichen Vorprägung. Wie sich die daraus entstandenen Urteile in der Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ weitertrugen, wird ebenfalls Thema einer historischen Einordnung der ‚Wertheimer Bibel‘ sein.

Auch die beiden Teile, die im Aufbau der vorliegenden Arbeit folgen, ergeben sich aus der Begriffsbestimmung von ‚Hermeneutik‘, denn ‚Hermeneutik‘ kann in einem engeren Sinn und einem weiteren Sinne verstanden werden.⁷⁷ Im engeren Sinn bezieht sich ‚Hermeneutik‘ auf die philologische Hermeneutik, also auf die „Methodenlehre der sachgerechten Auslegung“.⁷⁸ Bei der ‚Wertheimer Bibel‘ sind hierunter die Grundsätze zu fassen, die Schmidt selbst seiner Schriftausle-

75 Jung, Hermeneutik, 7.

76 Der Begriffs des ‚Horizonts‘ ist vor allem durch Gadamer geprägt. In ‚Wahrheit und Methode‘ erläutert Gadamer, welche Rolle der ‚Horizont‘ des Subjektes bei der Welterschließung spielt (vgl. Gadamer, Wahrheit, 286–290).

77 Für die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes ‚Hermeneutik‘: vgl. Jung, Hermeneutik, 20–22. Jung unterscheidet hier sogar drei unterschiedliche Bedeutungen: Erstens die Methodenlehre der sachgerechten Auslegung, zweitens die philosophische Hermeneutik und drittens die hermeneutische Philosophie. Da die hermeneutische Philosophie nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, wird dieses dritte Verständnis von ‚Hermeneutik‘ hier nicht berücksichtigt.

78 Jung, Hermeneutik, 20.

gung und seiner Übersetzung zugrunde legt: Also sein eigenes hermeneutisches Programm. Dieses Programm legt Schmidt in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ dar. Der Aufbau und die Charakteristika dieses Programms werden im Kapitel dargestellt, das auf die historische Einordnung folgt.

In einem weiteren Sinn wird der Begriff ‚Hermeneutik‘ dagegen in der philosophischen Hermeneutik – und auch in der theologischen Hermeneutik – verstanden. Dort gilt: „Nicht mehr die Frage, wie man Texte richtig versteht, sondern die Erforschung des verstehenden Wirklichkeitszugangs überhaupt steht im Zentrum des Denkens.“⁷⁹ Aus dieser Perspektive, die nicht lediglich das Programm Schmidts darstellt, sondern nach den Voraussetzungen und Auswirkungen dieses Programms fragt, wird im eigentlichen Kernstück der vorliegenden Arbeit der Übersetzungstext der ‚Wertheimer Bibel‘ untersucht. Es geht also darum, wie Schmidt Gott versteht und wie er die Schrift versteht. Wie wirken sich seine Deutungen produktiv aus? Und was vollzieht sich in der Konsequenz auf Seite der Rezipienten, also der Kritiker, aber auch der Leser und Leserinnen des 21. Jahrhunderts? Diese Fragen sollen an konkreten Beispielen textnah diskutiert werden. Abschließend wird der Versuch unternommen, in einem Ausblick generelle Überlegungen zum Verhältnis von theologischer Hermeneutik und Bibelübersetzung abzuleiten.

Die vorliegende Arbeit geht also von der Methode her zum einen philologisch-historisch vor, indem Schmidts Programm dargestellt wird. Zum anderen findet sich in der Untersuchung aber auch ein systematischer Zugriff, indem Schmidts Übersetzung nach darin wirkenden Prinzipien untersucht wird. Das methodische Vorgehen, das bei der Untersuchung des Übersetzungstextes Anwendung findet, wird in Kapitel 4.1 ‚Herangehensweise‘ genauer dargelegt.

Auf dem geschilderten Weg will die vorliegende Arbeit die Analyse einer konkreten Bibelübersetzung aus Sicht der theologischen Hermeneutik leisten. Auf diese Weise soll ein erster Beitrag dazu geleistet werden, das Verhältnis von Bibelübersetzung und Hermeneutik generell genauer zu beleuchten. Da es sich bei der hierfür ausgewählten Bibelübersetzung um die ‚Wertheimer Bibel‘ handelt, wird zugleich, wie bereits erwähnt, eine theologische Forschungslücke geschlossen.

79 Jung, Hermeneutik, 21.

2 Historische Einordnung der ‚Wertheimer Bibel‘

Die vorliegende Arbeit untersucht die ‚Wertheimer Bibel‘ aus Sicht der theologischen Hermeneutik. Von Interesse ist daher, wie der Übersetzer Johann Lorenz Schmidt den Bibeltext verstanden hat, und wie sich dieses Verstehen in seinem Übersetzungstext niederschlägt. Ebenso ist von Belang, wie die Leserschaft und die Kritiker mit ihrem eigenen Vorverständnis auf die Bibelübersetzung reagierten. Das Verstehen Schmidts und seiner Leserschaft vollzieht sich vor dem Hintergrund ihres gemeinsamen kulturellen und historischen Kontextes. Bei Schmidt spielt zudem auch die persönliche Lebensgeschichte eine Rolle. Als Basis für die Analyse der ‚Wertheimer Bibel‘ ist es daher notwendig, auf die Faktoren einzugehen, welche die Grundlage für die Verstehensprozesse Schmidts und seiner Leserschaft waren. Zunächst wird daher ein knapper Überblick darüber gegeben, wie sich die Thematik der deutschsprachigen Bibelübersetzung allgemein im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts entwickelte, welche Vorgängerinnen die ‚Wertheimer Bibel‘ also hatte. Darauf folgend wird Schmidts Lebensgeschichte geschildert. Und schließlich wird auf die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ einzugehen sein.

2.1 Deutschsprachige Bibelübersetzung im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts

Ein Überblick über die Geschichte der Bibelübersetzung im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts kommt nicht umhin, bei der Lutherbibel anzusetzen, denn Luthers Bibelübersetzung⁸⁰ war auch rund zweihundert Jahre nach ihrem Erscheinen nach wie vor der Maßstab für (protestantische) Bibelübersetzungsprojekte. Der

80 Einen hilfreichen ersten Überblick liefert der entsprechende Abschnitt im TRE-Artikel von Sauer-Geppert (vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen). Aus der umfangreichen Forschungsliteratur zur Lutherbibel sei an dieser Stelle nur eine Auswahl mit Fokus auf die Hermeneutik der lutherischen Bibelübersetzung genannt. Der Sammelband von Meurer beleuchtet unterschiedliche Aspekte (vgl. Meurer, Christum). Die Beiträge von Brinkel und Lohse bieten eine gründliche Analyse der Hermeneutik der Lutherbibel (vgl. Brinkel, Hermeneutik; vgl. Lohse, Entstehungsgeschichte). Eine gute neuere Untersuchung bietet Methuen (vgl. Methuen, Untersuchung).

21. September 1522 markiert damit einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschsprachigen Bibelübersetzung,⁸¹ denn zu diesem Datum veröffentlichte Luther das sogenannte Septembertestament: eine Übersetzung des Neuen Testaments auf der Grundlage der zweiten Auflage des griechischen Textes, der 1519 von Erasmus herausgegeben worden war.⁸² 1523 lag die erste Version des Pentateuch vor,⁸³ 1534 wurde die erste Vollbibel herausgegeben und 1545 die Ausgabe letzter Hand.⁸⁴ Die Bedeutung der Lutherbibel ergibt sich aus einer Kombination von mehreren Faktoren:

Das entscheidend Neue an Luthers Bibelübersetzung besteht nicht nur darin, daß er die Ursprachen zugrunde legt, auch nicht allein in der Qualität seiner Übersetzung, die eine einmalige Leistung zu nennen, gewiß keine Übertreibung darstellt. Es besteht auch darin, daß Luther über die Weise des Übersetzens, über seine Methoden reflektiert [...].⁸⁵

Die Methodenreflexion Luthers findet sich vor allem im ‚Sendbrief vom Dolmetschen‘.⁸⁶ Als weitere bedeutende deutschsprachige Bibelübersetzung der Reformationszeit ist ohne Frage die Zürcher Bibel zu nennen.⁸⁷ Luther jedoch vollbringt mit seiner Bibelübersetzung ein solch monumentales Werk, dass er den Diskurs zur deutschsprachigen Bibelübersetzung für lange Zeit – wenn nicht sogar bis heute – dominiert. Denn Luther wagt es, die Sprache der Bibel an den zu seiner Zeit üblichen Sprachgebrauch des Deutschen anzupassen und zugleich gelingt es ihm – insbesondere bei den Psalmen – die lyrische Eigenart des Ausgangssprachlichen Textes im Deutschen wiederzugeben. Selbst Katholiken orientierten sich – freilich ohne dies zuzugeben – in ihren Bibelübersetzungen an der Lutherbibel.⁸⁸

81 Vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 240.

82 Vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 241.

83 Vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 241.

84 Vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 241.

85 Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 239.

86 Vgl. Luther, Sendbrief, WA 30/II, 632–646.

87 Vgl. Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 243f. Einen guten Überblick zur Zürcher Bibel bietet Lavater (vgl. Lavater, Zürcher Bibel), ebenso ein von Sigrist herausgegebener Sammelband (vgl. Sigrist, Zürcher Bibel).

88 Vgl. die Aussage von Sauer-Geppert: „Indirekt bestätigt wird der Erfolg der Lutherbibel durch die Reaktionen auf katholischer Seite: Die heftige Polemik, die mit Verboten und rigorosen Maßnahmen einherging, nicht minder als die Anlehnung der katholischen Übersetzer an Luther als ungenanntes Vorbild.“ (Sauer-Geppert, Bibelübersetzungen, 239).

Erst im 18. Jahrhundert wurden zum ersten Mal seit der Herausgabe der Lutherbibel wieder einige Versuche unternommen, die Bibel ins Deutsche zu übersetzen. Dabei gehörte es aber zum guten Ton, dass sich der Bibelübersetzer im Vorwort rechtfertigt, weshalb er eine eigene Übersetzung anfertigt und erläutert, in welcher Beziehung er zur Übersetzung Luthers steht. Dass es trotz dieser nach wie vor bestehenden Anerkennung für Luthers Werk im 18. Jahrhundert zu Neuübersetzungen kam, hat mehrere Gründe.

Im 18. Jahrhundert war Luthers Deutsch aufgrund des Sprachwandels nur noch schwer verständlich. Zudem etablierte sich durch sogenannte Sprachgesellschaften – etwa die ‚Deutschen Gesellschaft‘ in Leipzig – ein neues Engagement für ein reines Deutsch, das von Fremdwörtern und mundartlichen Färbungen befreit sein sollte. Derweil schritt die philologische Forschung an den ausgangssprachlichen Texten weiter voran und kritisierte die Qualität der Quellen, die Luther für seine Übersetzung verwendet hatte. Neben diesen sprachbezogenen und philologischen Motiven – denen auch mit einer Revision des Luthertextes oder der Zürcher Bibel entsprochen werden konnte – war es aber vor allem das Aufkommen des Pietismus, das Impulse für neue Bibelübersetzungen gab.

Die Entwicklung hin zu neuen Übersetzungen begann zunächst damit, dass der Bibeltext in seiner Gesamtheit durch Philipp Jakob Spener (1635–1705) eine starke Aufwertung erfuhr. Spener gilt als Gründervater des Pietismus und proklamierte in der 1675 veröffentlichten Schrift ‚Pia Desideria‘ ein Reformprogramm für die seiner Ansicht nach erstarrte Kirche.⁸⁹ Spener forderte hierbei auch, dass „die biblischen Bücher [...] in ihrem eigenen Duktus, als ganze zusammenhängende corpora zu Worte kommen [müssen]“.⁹⁰ Zu diesem Zweck gründete Spener Konventikel, in denen sich seiner Lehre zugewandte Laien eine profunde Bibelkenntnis erarbeiten konnten. Für die weitere Entwicklung der Bibelübersetzung war besonders wichtig, dass Spener dem Konzept der wortwörtlichen Inspiration des Bibeltextes anhing, das sich in der altprotestantischen Orthodoxie etabliert hatte. Aus dieser Lehre ergaben sich für Spener bei den Bibelversen, die er für

89 Für Hintergrundwissen zu Speners Bibelverständnis sei an dieser Stelle eine knappe Auswahl aus der Sekundärliteratur angegeben: vgl. Schmidt, Spener; Brecht, Bedeutung; Köster, Lutherbibel; Köster, Bibelübersetzung; Wallmann, Testament.

90 Schmidt, Spener, 10.

seine Predigten verwendete, erste Ansätze, die Übersetzung der Lutherbibel zu korrigieren, denn „der Urtext als vom Heiligen Geist selbst eingegebenes Wort Gottes musste absolut korrekt übersetzt werden.“⁹¹ Spener sprach sich allerdings gegen eine generelle Revision der Lutherbibel aus,⁹² was darauf schließen lässt, dass er das Projekt einer Neuübersetzung nicht befürwortet hätte.

Den nächsten Schritt zu einer kritischen Betrachtung der Lutherbibel unternahm der wirkungsmächtigste Schüler Speners, August Hermann Francke (1663–1727).⁹³ Francke veröffentlichte im Jahr 1695 die ‚*Observationes biblicae*‘, die ab Januar monatlich erschienen. In diesen Schriften zeigt er die Möglichkeiten auf, wie die Luther-Bibel verbessert werden könnte.⁹⁴ Weil es aber von Seiten der lutherischen Orthodoxie großen Widerstand gab, stellte er die Ausgabe nach dem September 1695 ein. Selbst moderate Vorschläge zur Veränderung der Lutherbibel waren zu diesem Zeitpunkt also noch ein Tabu. In der Ausgabe der Lutherbibel, die unter Leitung Franckes von der Cansteinschen Bibelanstalt ab 1712 herausgegeben wurde,⁹⁵ gab es dann auch kaum Veränderungen des Luthertextes. Durch die Cansteinsche Bibelanstalt wurden diese kaum revidierten Ausgaben der Lutherbibel in großen Mengen preisgünstig unters Volk gebracht.⁹⁶

Eine vorsichtig revidierte Lutherbibel gab im Jahr 1704 der württembergische Pietist Johann Reinhard Hedinger (1664–1704) heraus. Er veränderte den Lu-

91 Köster, Bibelübersetzung, 2396.

92 Vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2396.

93 Einen guten Überblick zu Francke bietet Brecht (vgl. Brecht, Francke). Vgl. außerdem die Ausführungen von Ulrich Barth (Barth, Hermeneutik, 70–76).

94 Der vollständige Titel der Ausgaben von Januar bis April lautet: ‚*Observationes Biblicae oder Anmerkungen über einige Oerter H. Schrift Darinnen die Teutsche Übersetzung des Sel. Lutheri gegen den Original-Text gehalten und bescheidenlich gezeiget wird Wo man dem eigentlichen Wort-Verstande näher kommen könne Solches auch zur Erbauung in der Christl. Lehre angewendet und im Gebet appliciret wird*‘. In der Mai-Ausgabe verteidigt sich Francke gegen Kritik, die gegen ihn geäußert wurde. Der Titel der Mai-Ausgabe lautet: ‚*Wahrhafter Bericht von Denen bishero Monatlich herausgegebenen Observationibus Biblicis oder Anmerkungen über einige Oerter H. Schrift Dem bisherigen so münd- als schriftlichen Widerspruch entgegengesetzt Und herausgegeben an statt des sonst rückständigen*‘. Vgl. als Hintergrund zu den ‚*Observationes biblicae*‘: Aland, Bibel, 100–119; Brecht, Francke, 469f.; Wallmann, Testament, 299.

95 Die Cansteinsche Bibelanstalt war im Jahr 1710 von Francke in Zusammenarbeit mit Carl Hildebrand Freiherr von Canstein geründet worden. Aland weist allerdings darauf hin: „Diese Bibelanstalt hätte ebensogut Franckesche Bibelanstalt heißen können“ (Aland, Bibel, 91).

96 Vgl. die Angaben Alands: „Der erste Druck des Neuen Testaments von 1712 war in wenigen Wochen vergriffen, nicht anders erging es den nachfolgenden. Bis 1719, also in rund 7 Jahren, wurden von Halle aus nicht weniger als 80 000 Vollbibeln und 100 000 Neue Testamente verbreitet“ (Aland, Bibel, 91).

thertext an einigen Stellen hin zu einer größeren Nähe zum ausgangssprachlichen Text. Auch er wurde hierfür heftig angegriffen.⁹⁷

Neben dem Pietismus, wie ihn Spener und Francke vertraten, bildete sich auch ein deutlich radikalerer Flügel heraus. Aus diesem Umfeld stammen einige Bibelübersetzungen, die den Luthertext stärker überarbeiteten oder sich sogar an eine eigene Neuübersetzung machten. Im Jahr 1712 wurde in Marburg eine Überarbeitung des Luthertextes herausgegeben, die folgenden Titel trägt:

Mystische Und Prophetische Bibel. Das ist Die gantze Heil. Schrift. Altes und Neues Testaments. Auffs neue nach dem Grund verbessert. Sampt Erklärung Der fürnemsten Sinnbilder und Weissagungen. Sonderlich Des H. Lieds Salomons Und der Offenbarung J. C. Wie auch Denen fürnemsten Lehren bevoraus die sich in diese letzte Zeiten schicken.⁹⁸

Hinter dem Projekt stand Johann Heinrich Horch (1652–1729), der „durch Gründung philadelphischer Gemeinden den pietistischen Separatismus in Hessen zum Ausbruch“ brachte.⁹⁹

Im Vorwort der Bibel wird erläutert, was unter einer ‚mystischen Bibel‘ zu verstehen sei: „Das ist, welche den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabs herausholet und dem begierigen zugeniessen fürleget.“¹⁰⁰ Diese mystische Interpretation wird aber nicht im Bibeltext vollzogen, sondern mittels einleitender Texte, die jeweils vor den Bibelkapiteln stehen. Der Bibeltext selbst wird an einigen Stellen an den ausgangssprachlichen Text angenähert. Dabei werden

grammatische Abweichungen vom Urtext akribisch korrigiert, bis hin zur Angleichung des – im Prinzip nicht sinnentstellenden – Gebrauchs von Singular und Plural, Tempora, Artikeln usw. Dahinter steht nicht so sehr das Bestreben, die Lutherübersetzung zu korrigieren, sondern die Ursprache so korrekt wie möglich zu übersetzen.¹⁰¹

Die ‚Marburger Bibel‘ wertet Beate Köster, die sich ausführlich mit den diversen Bibelübersetzungen des Pietismus auseinandergesetzt hat, trotz dieser Verände-

97 Vgl. Köster, Respekt, 97.

98 Anonym, Prophetische Bibel, Titel. Für Hintergrundinformationen zur ‚Marburger Bibel‘ vgl.: Shibata, Hohelied; Zeller, Conrad Mel.

99 Vgl. Wallmann, Testament, 305.

100 Anonym, Prophetische Bibel, unnummeriert (Seite 2).

101 Köster, Bibelübersetzung, 2396.

rungen noch als eine Revision der Luther-Bibel.¹⁰² Im radikalen Pietismus wurden jedoch auch Neuübersetzungen angefertigt, bei denen es sich mehr oder weniger um Wort-für-Wort-Übersetzungen handelt. Dazu zählt die Übersetzung des Neuen Testaments von Caspar Ernst Triller (1650–1717), die er im Jahr 1703 in Amsterdam veröffentlichte.¹⁰³ Triller folgt „dem Urtext in allen Einzelheiten bis hin zu grammatikalischen Formen und zur Wortstellung“.¹⁰⁴ Johann Heinrich Reitz (1655–1720) veröffentlichte ebenfalls im Jahr 1703 seine „gemäßigte Wort-für-Wort-Übersetzung“ des Neuen Testaments, die bis 1738 fünf Auflagen erreichte.¹⁰⁵ Zudem wurde die Übersetzung von Reitz mit in die ‚Biblia Pentapla‘ aufgenommen und wurde hierdurch noch weiter verbreitet. Bei der ‚Biblia Pentapla‘¹⁰⁶ handelt es sich um eine Synopse von fünf – beziehungsweise eigentlich sogar sechs – unterschiedlichen Bibelübersetzungen, nämlich der römisch-katholischen Übersetzung von Caspar Ulenberg, der Luther-Bibel, der Piscator-Bibel, einer jüdischen Übersetzung von Joseph Athiae (für das Alte Testament), der Übersetzung des Neuen Testaments von Reitz und schließlich einer holländischen Übersetzung. Die ‚Biblia Pentapla‘ wurde von 1710–1712 in den Hamburger Vororten Wandsbek und Schiffbek in drei Bänden herausgegeben.¹⁰⁷

Als weiteres wichtiges Bibelwerk des Pietismus, das in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert entstand, ist die ‚Berleburger Bibel‘ zu nennen.¹⁰⁸ Sie umfasst acht Bände und wurde von 1726–1742 herausgegeben. Es handelt sich um eine Mischung von Wort-zu-Wort-Übersetzung und eher sinngemäßer Übersetzung.¹⁰⁹ Die ‚Berleburger Bibel‘ dürfte nach Ansicht von Köster

von allen pietistischen Bibelübersetzungen die größte Wirkung ausgeübt haben, obwohl sie als Bibel der Separatisten angesehen und wegen ihrer mystisch-spiritualistischen Kommentare und ihrer Kritik an der Amtskirche von der Orthodoxie abgelehnt wurde.¹¹⁰

102 Vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2396.

103 Der Titel der Übersetzung lautet: ‚Eine Mit dem Grund-Text genauer übereintreffende Übersetzung Des Neuen Testaments‘ (vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2397).

104 Vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2397.

105 Vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2397.

106 Vgl. zur ‚Biblia Pentapla‘: Schrader, Biblia Pentapla; Patsch, Verstehen.

107 Vgl. Schrader, Biblia Pentapla, 204.

108 Vgl. zur ‚Berleburger Bibel‘: Shibata, Hohelied; Schrader, Zensurfall.

109 Vgl. Köster, Bibelübersetzung, 2397.

110 Köster, Bibelübersetzung, 2398.

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten: Die Lehre der Verbalinspiration, die zunehmende Verbreitung des Bibelstudiums unter Laien und das verbesserte ausgangssprachliche Textcorpus führten zu Bibelübersetzungen, die sich bis hin zur Wiedergabe der Syntax streng am ursprachlichen Wortlaut orientierten: Auch Menschen, die nicht der Ursprachen Hebräisch und Altgriechisch mächtig waren, sollte auf diese Weise ein Zugang zum ‚korrekten‘ Text ermöglicht werden. Allerdings kam im Pietismus auch die mystische Schriftinterpretation (wieder) auf, die – wie es etwa im Vorwort zur ‚Marburger Bibel‘ heißt –, „den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabs herausholet“.¹¹¹ Diese mystischen Interpretationen wurde zwar nicht in den Bibeltext selbst hereingeschrieben, aber in einleitende Texte oder Kommentare. Die Vorschläge, die von Francke, also von Seiten des halleschen Pietismus, zur Verbesserung der Luther-Bibel vorgebracht wurden, erregten ebenso Kritik wie die Bibelübersetzungsprojekte des radikalen Pietismus. Bei dieser Zusammenfassung ist allerdings eines auffällig: Bis zur ‚Wertheimer Bibel‘ gab es noch keine Bibelübersetzung, die dem Lager des Rationalismus zugerechnet worden war.

2.2 Das Leben des Übersetzers und die Entstehung des Werkes

Die Lebensgeschichte Schmidts gibt Hinweise auf seine Motive, die ‚Wertheimer Bibel‘ zu verfassen und lässt Ereignisse und Kontakte erkennen, die ihn bei seinem Übersetzungsprojekt beeinflusst haben könnten. Auch zeigt sich, dass die ‚Wertheimer Bibel‘ nicht das alleinige Werk Schmidts war: Es bedurfte der besonderen Unterstützung durch die Wertheimer Grafen und den Kammerrat Johann Wilhelm Höflein, um das Projekt zu realisieren. Als Basis für die Analyse der ‚Wertheimer Bibel‘ sollen im Folgenden daher die Lebensdaten Schmidts knapp dargestellt werden, ebenso die Entstehungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ und die Debatte, die auf die Publikation folgte. Bei der Darstellung der Ereignisse

¹¹¹ Anonym, Prophetische Bibel, unnummeriert (Seite 2).

stützt sich der Überblick vor allem auf die Arbeiten von Goldenbaum und Spalding.¹¹²

Schmidt wurde am 30. November 1702 geboren und wuchs in Zell auf, einem Dorf, das zu der freien Reichstadt Schweinfurt gehörte. Sein Vater war lutherischer Pfarrer. Die Familie war nicht wohlhabend, ermöglichte ihrem einzigen Sohn aber dennoch eine sehr gute Ausbildung, die ihn zu einem Universitätsstudium befähigte. Ab 1720 bis zu seinem Abschluss 1724 besuchte Schmidt die Universität Jena, die sowohl die kostengünstigste aller möglichen Universitäten war als auch einen sehr guten Ruf genoss.¹¹³ Er studierte dort Theologie und Mathematik.¹¹⁴

Der Lehrkörper der Universität Jena und seine Ausrichtung in den 1720er Jahren ist für die vorliegende Arbeit in zweierlei Hinsicht relevant. Zum einen, da seine Zusammensetzung einen Querschnitt jener wissenschaftlichen Strömungen darstellt, die sich Anfang des 18. Jahrhunderts herausbildeten. Jena war zwar nicht Halle – welches das Zentrum des Pietismus war und zum Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen Pietismus und Frühaufklärung, vertreten durch Joachim Lange und Christian Wolff, wurde –, doch auch in Jena lassen sich Elemente von Frühaufklärung und Pietismus nachweisen. Dies ist nun zweitens für diese Arbeit bedeutsam, da sich hieran erläutern lässt, welchen Einflüssen Johann Lorenz Schmidt zu seiner Studienzeit ausgesetzt war, und ob diese die Ausrichtung des Übersetzungsprojektes mit beeinflusst haben könnten.

Die theologische Fakultät Jenas bestand zu Schmidts Studienzeiten „aus den Professoren Michael Foertsch (1654–1724) als erstem, Johann Franz Buddeus als zweitem, Johann Andreas Danz (1654–1727) als drittem Ordinarius und Jesaias Friedrich Weissenborn als Extraordinarius“.¹¹⁵

112 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel; vgl. Goldenbaum, Vorwort; vgl. Spalding, Seize; vgl. Spalding, Wertheimer; vgl. Spalding, Untergrund. Der bei Goldenbaum und Spalding dargestellte Verlauf wird in dem Überblick, der in der vorliegenden Arbeit gegeben wird, zusammengefasst und mit einigen Details ergänzt.

113 Alle Informationen dieses Absatzes vgl. Spalding, Seize, 14f.

114 Vgl. die Schmidts eigene Angabe in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ (vgl. Anonym, Wahrheit, 83).

115 Schaper, Abschied, 45. Schaper hat diese Daten anlässlich ihrer Arbeit zu Johann Christian Edelmann recherchiert. Edelmann studierte ebenso wie Schmidt in Jena von 1720–1724. Schaper bietet in ihrer Darstellung von Edelmanns Studienzeit viele weitere interessante Informationen zum Studienalltag in Jena (vgl. Schaper, Abschied, 43).

Der erste Ordinarius Foertsch war in den 1720er Jahren schon über 70 Jahre alt. Er blieb in seiner Wirkungsmacht auf die damaligen Studierenden weit hinter dem zweiten Ordinarius Budde(us) (1667–1729) zurück. Wie Pälz herausstellt, „war Buddeus einer der bedeutendsten akademischen Lehrer seiner Zeit“.¹¹⁶ Budde war zwar in der lutherischen Dogmatik verwurzelt, rezipierte den Pietismus aber eigenständig, ohne Parteigänger zu werden. Bei Budde findet sich (ebenso wie später bei Baumgarten) eine eklektische Theologie, in der sich Ernstnehmen der pietistischen Anliegen, Offenheit für aufklärerische Ideen und eine feste Verwurzelung im christlichen Glauben mischen. Budde mag Schmidt darin bestärkt haben, die deutsche Sprache für den wissenschaftlichen Diskurs zu verwenden, denn Budde war während seiner Zeit als junger Professor in Halle (1693–1705) Kollege von Thomasius und hat später „dessen Kampf für die deutsche Sprache in der Wissenschaft aufgegriffen und in Jena damit den ersten Durchbruch erreicht“.¹¹⁷ Wie bereits erwähnt, erregte Schmidts Bibelübersetzung vor allem deshalb die Gemüter, weil er die Weissagungen auf Christus und ein trinitarisches Gottesbild in seiner Übersetzung des Pentateuch nicht stützte. Dieses Vorgehen entsprang einer historisierenden Betrachtung des Alten Testaments. Hatte er hierbei in seinem Universitätsprofessor Budde ein Vorbild? Die Antwort lautet: In der Tendenz ja, aber nicht in letzter Konsequenz. Das historische Interesse Buddes ist zwar ein prägendes Element seines Gesamtwerks – bei Budde finden sich Ansätze zu einer alttestamentlichen Religionsgeschichte und zur geschichtlichen Behandlung des Urchristentums“¹¹⁸ –, diesem Interesse sind allerdings auch klare Grenzen gesetzt. Wie Siegfried Schmidt erläutert, erfährt „Geschichte [bei Budde, A. F.] auch immer eine dogmatische Überlagerung“.¹¹⁹ „Mit seiner orthodoxen Wertung der Schrift bleibt Buddeus in den traditionellen Bahnen lutherischer Exegese. Von rationalistischer oder historischer Bibelkritik will er nichts wissen.“¹²⁰ Budde besaß also zwar „ein ausgeprägtes Bewußtsein für den geistigen Umbruch der Zeit“, blieb aber dennoch in seiner Intention „auf

116 Pälz, Buddeus, 316.

117 Schmidt, Jena, 198.

118 Pälz, Buddeus, 316.

119 Schmidt, Jena, 197.

120 Schmidt, Jena, 196.

eine denkerische Sicherstellung der Offenbarung gerichtet“¹²¹ und ist daher den Schritt, die neuen Prinzipien der Geschichtsschreibung auch in der Schriftauslegung anzuwenden, nicht gegangen. Darin unterscheidet sich das Verständnis Buddes deutlich von dem seines Schülers Schmidt.

Johann Andreas Danz, der dritte Ordinarius der theologischen Fakultät, war in Jena ab 1685 zunächst Professor für orientalische Sprachen und erst ab 1713 dann zugleich Professor für Theologie.¹²² Wilhelm Gesenius beschreibt Danz' Lehrart des Hebräischen als „die *systematische* oder *philosophisch-demonstrative*“ Schule und erläutert, dass Danz die Akzentsetzung im Hebräischen mittels abstrakter – aber aus späterer Sicht falscher – Regeln zu erklären versuchte.¹²³ Schmidt wurde sogar von seinen Kritikern zugestanden, dass er sehr gute Kenntnisse des Hebräischen vorweisen könne. Diese Kenntnisse wird er unter anderem in Jena bei Danz erworben haben.¹²⁴

Johann Jakob Rambach (1693–1735) hielt sich in den 1720er Jahren – nach seinem Studium in Halle – ebenfalls in Jena auf. Rambach war ein pietistisch geprägter Theologe, der Schmidt später nach seinen Studienjahren Hilfestellung bei der Suche nach einer Anstellung bot. Bertheau berichtet,¹²⁵ dass Rambach enge Kontakte zu August Hermann Francke, Joachim Lange und Johann Heinrich Michaelis pflegte. In Jena durfte Rambach ab 1720 als Dozent theologische Vorlesungen halten, die bei den Studenten sehr beliebt waren, bis er 1723 wieder nach Halle wechselte. 1724 erschienen seine ‚*Institutiones hermeneuticae sacrae*‘ auf der Basis seiner Vorlesungen. Ebenfalls 1724 heiratete Rambach eine Tochter Joachim Langes, des späteren Gegners Schmidts. 1731 nahm er eine Professur für Theologie in Gießen an, starb aber früh im Jahr 1735 und konnte sich daher an der Diskussion um die ‚Wertheimer Bibel‘ nicht beteiligen.¹²⁶

121 Pälz, Buddeus, 316.

122 Vgl. Bautz, Danz.

123 Vgl. Gesenius, Geschichte, 122.

124 Im Hinblick auf die Methode seiner Übersetzung wurde Schmidt von Danz jedoch nicht beeinflusst, wie Schmidts selbst im Vorwort zu seiner Sammlung der zur ‚Wertheimer Bibel‘ erschienenen Schriften meint (vgl. Anonym, Sammlung, unnummeriert (vierte Seite der Vorrede)).

125 Vgl. Bertheau, Rambach.

126 Im Hinblick auf die späteren Entwicklungen ist festzuhalten, dass sich die Wege von Schmidt und Johann Georg Walch (1693–1775), der 1739 im Rahmen seiner ‚Historischen und Theologischen Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche‘ eine Abwertung der Wertheimer Bibel liefert, bereits in den 1720er Jahren (zumindest theore-

Schmidt selbst betont, dass er neben Theologie in Jena auch Mathematik studierte.¹²⁷ Mathematikprofessor in Jena war zu der Zeit von Schmidts Studium Johann Bernhard Wiedeburg (1687–1766). Wiedeburg „entstammte einer angesehenen Theologenfamilie“, beschäftigte sich ab 1727 mit ‚biblischer Mathematik‘ und hielt ab 1739 auch theologische Vorlesungen.¹²⁸ Ihm schien „die Verwendung mathematischer Methoden in der Theologie bei der Rationalität der Dogmen möglich zu sein“. ¹²⁹ Er und der Politikprofessor Gottlieb Stolle waren die einzigen, die sich 1724 gegen ein Gutachten der Jenaer Universität aussprachen, welches die Philosophie Christian Wolffs negativ beurteilte. Sie reichten ein Wolff stützendes Separatvotum ein.¹³⁰ Bei Wiedeburg dürfte Schmidt entscheidende Impulse für die Idee empfangen haben, die mathematische Methode Wolffs für sein späteres Bibelübersetzungsprojekt zu verwenden.

Neben dem geistigen Einfluss, den Professoren auf Studenten ausüben können, sollten nicht die Synergieeffekte vernachlässigt werden, die sich unter den Studierenden einstellen können. Daher ist es in jedem Fall erwähnenswert, dass Johann Christian Edelmann (1698–1767) Kommilitone Schmidts in Jena war. Edelmann war zunächst radikaler Pietist und arbeitete am mystisch-pietistischen Übersetzungsprojekt der ‚Berleburger Bibel‘ mit. Später wandelte er sich zum radikalen Aufklärer,¹³¹ lehnte das Übersetzungsprojekt Schmidts jedoch ab.¹³²

Sein Studium in Jena schloss Schmidt 1724 ab. Spalding stellt heraus, dass es zu diesem Zeitpunkt noch nicht klar war, ob Schmidt den Weg der Aufklärung oder nicht etwa den des Pietismus einschlagen würde. Dies fügt sich gut zu dem gene-

tisch) kreuzten. Walch lehrte zu dieser Zeit zwar noch nicht als Professor an der theologischen Fakultät – dorthin sollte er erst 1728 als ordentlicher Professor wechseln –, war aber in Jena seit 1718 „außerordentlicher Professor der Philosophie und der Alterthümer“, ab 1719 Professor der Beredsamkeit“ und zwei Jahre später „Professor der Dichtkunst“ (vgl. Tschackert, Walch, 650–652). Im Rahmen seiner späteren Wirkungszeit an der theologischen Fakultät engte Walch dann zunehmend den durch Budde eingebrachten freien Geist durch eine „scholastisch-orthodoxe Verhärtung“ der Theologie ein (vgl. Schmidt, Jena, 201). Von daher ist es nicht verwunderlich, dass er sich gegen Schmidts Übersetzungsprojekt wandte.

127 Vgl. die eigene Aussage Schmidts in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ (vgl. Anonym, Wahrheit, 83).

128 Günther, Wiedeburg, 379.

129 Schmidt, Jena, 207.

130 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 211–213.

131 Einen umfassenden Überblick zu Edelmann bietet Schaper (vgl. Schaper, Abschied).

132 Mit einem Nebensatz grenzt sich Edelmann von der ‚Wertheimer Bibel‘ als einem Negativbeispiel ab: „Ich verdrehe keinen Grund-Text, oder entkräftete denselben durch neu ersonnene so genannte Philosophische, aber in der That recht läppische Paraphrases und Umschreibungen, wie die Wertheimer Bibel thut“ (vgl. Edelmann, Wahrheiten, 111).

rellen Befund Spaldings und anderer Forscher,¹³³ dass Aufklärung und Pietismus vor allem in den Anfängen nahe beieinander lagen. Beides waren Strömungen, die den christlichen Glauben erneuern wollten. Diese These mag manchen überraschen, der heute den Begriff ‚Aufklärung‘ eher mit Religionskritik und Atheismus verbindet. Spalding betont aber, dass die Frühaufklärer vernünftiges, schlussfolgerndes Denken als einen frommen Ausdruck ihres Glaubens ansahen, da sie damit in ihren Augen der göttlichen Vernunft folgten oder diese imitierten.¹³⁴ Die Anhänger der Frühaufklärung wollten den christlichen Glauben reformieren und nicht etwa abschaffen. In den Anfängen standen sich Aufklärung und Pietismus somit nicht konträr gegenüber,¹³⁵ sondern bildeten gemeinsam eine Front gegen die erstarrte lutherische Orthodoxie. Viele spätere Aufklärer kamen vom Pietismus her. Im Falle Schmidts äußerten sich seine pietistischen Bestrebungen derart, dass er noch in seinem letzten Studienjahr in Jena anfang, brieflich Kontakt zu August Hermann Francke aufzunehmen. Spalding bezeichnet die Beziehung, die sich binnen weniger Monate entwickelt, als relativ nahe. Francke bot Schmidt persönlichen Rat und half ihm sogar mit etwas Geld aus.¹³⁶

Die Zeit, die auf seinen Abschluss in Jena folgte, verbrachte Schmidt zunächst in Schweinfurt, um seinen Vater bei seinen Pflichten als Pfarrer zu unterstützen. In Schweinfurt war Schmidt Mitglied eines pietistischen Konventikels. Wie Schmidt berichtet,¹³⁷ habe niemand die Mitglieder des Konventikels beschuldigt, Irrlehren in ihren Predigten zu verbreiten oder Reformversuche des städtischen Kirchenlebens zu unternehmen. Dennoch war der Stadtrat beunruhigt und verbot 1725 die Zusammenkunft. Als Schmidts Vater 1724 erkrankte, übernahm Schmidt mehr und mehr dessen Aufgaben, bis er ihn ab März 1725 völlig in seiner Arbeit als Pfarrer ersetzte. Der Vater starb am 30. April 1725.¹³⁸ Schmidt war damit von seinen Verpflichtungen in Schweinfurt entbunden und nutzte nun seine pietisti-

133 Etwa Walter Sparn (vgl. Sparn, Halle, 71).

134 Vgl. Spalding, Seize 8f.

135 Spalding vergleicht Schmidt mit dem Gründer der Methodistenkirche John Wesley. Wesley wurde von Henry Rack als ‚reasonable enthusiast‘ bezeichnet. Spalding meint nun, analog könne man Schmidt auch als einen ‚enthusiastic reasoner‘ bezeichnen (Spalding, Seize, 221, Anm. 11).

136 Vgl. Spalding, Seize, 16.

137 1736 in einem Brief an den Schweinfurter Oberpfarrer Johann Matthäus Englert. Zitiert bei Spalding (Spalding, Seize, 17 und 225, Anm. 12).

138 Vgl. Spalding, Seize, 16.

schen Kontakte nach Halle, um nach einer Stelle zu suchen. Er führte noch immer den in Jena begonnenen Briefkontakt mit August Hermann Francke fort. Die Korrespondenz endete erst 1726 kurz vor Franckes Tod. Anschließend begann Schmidt eine Korrespondenz mit dessen Sohn Gotthilf August Francke. Schmidt pflegte ebenso mit Johann Jacob Rambach einen Briefwechsel. In diesen Briefen ging es besonders um die Möglichkeit, als Missionar zu arbeiten. Rambach konnte Schmidt jedoch ‚nur‘ eine Stelle in St. Petersburg anbieten, im Rahmen derer er als Erzieher und Geistlicher einer Familie arbeiten sollte.¹³⁹

Parallel zur Stelle in St. Petersburg eröffnete sich Schmidt, vermittelt durch einen Freund, jene Stelle in Wertheim als Informator der jungen Grafen, welche die weiteren Entwicklungen überhaupt erst ermöglichte.¹⁴⁰ Nach einigem Abwägen nahm Schmidt schließlich die Stelle in Wertheim an. Schmidt sollte Informator, also Hauslehrer, für die vier jüngsten Söhne und zwei Töchter der verwitweten Gräfin Amöna Sophie zu Löwenstein-Wertheim werden. Die Vormundschaft für die minderjährigen Kinder teilte sich die Mutter mit einem Verwandten, dem Grafen Ludwig von Hohenlohe-Langenburg. Auch dieser stimmte der Anstellung Schmidts zu.¹⁴¹

In Wertheim nun sollte Schmidt sowohl persönliche Unterstützung für sein späteres Vorhaben finden als auch durch die besonderen Regierungsverhältnisse der Grafschaft Wertheim den rechtlichen Freiraum zur Verfügung haben, um sein Bibelübersetzungsprojekt zu unternehmen. Die Grafschaft Wertheim war zum damaligen Zeitpunkt eine reichsunmittelbare Grafschaft, die zum fränkischen Reichskreis gehörte. ‚Reichsunmittelbar‘ bedeutet hierbei: „Alleine der Kaiser stand über den Grafen.“¹⁴² Die Regierung in Wertheim war seit dem Westfälischen Frieden zwischen dem protestantischen und dem katholischen Zweig der Grafen Löwenstein-Wertheim aufgeteilt.¹⁴³ Zensurfragen mussten zwischen diesen beiden Linien geklärt werden.¹⁴⁴ Auf Initiative des Kammerrates Johann Wilhelm Höflein (1689–1739), trafen die beiden ältesten Söhne des protestantische

139 Alle Informationen dieses Absatzes vgl. Spalding, Seize, 16f.

140 Vgl. Spalding, Seize, 17f.

141 Vgl. Spalding, Seize, 18 u. 21.

142 Goldenbaum, Vorwort, 8.

143 Vgl. Spalding, Wertheimer, 51f.

144 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 209.

Zweiges mit ihrem katholischen Vetter Fürst Karl Thomas zu Löwenstein-Wertheim-Rochefort die Abmachung, dass jeder Mitregent selbst entscheiden könne, was er drucken lassen wolle.¹⁴⁵ Deshalb war es möglich, in Wertheim ein Buch legal zu drucken, das später in massiven Konflikt mit den Zensurbestimmungen des Reiches geraten sollte.¹⁴⁶ Die in Religionsfragen strengen Zensurbestimmungen des Reiches erklären sich vor allem aus den Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges und den Beschlüssen des Westfälischen Friedens.¹⁴⁷ Wichtigste Zensurbehörde zu jener Zeit war der Reichshofsrat in Wien.¹⁴⁸

Neben den strukturell günstigen Voraussetzungen traf Schmidt in Wertheim auch auf persönliche Unterstützung. Spalding stellt heraus, dass eine solche vertrauliche Unterstützung, wie Schmidt sie an seinem Arbeitsplatz in Wertheim vorfand, eine Schlüsselfunktion für Schutz und Förderung verfolgter Aufklärer erfüllte.¹⁴⁹ Johann Ludwig Vollrath (1705–1790) und Friedrich Ludwig (1706–1796), die beiden ältesten, bereits volljährigen Söhne der Gräfin Amöna Sophie, wurden die maßgeblichen Unterstützer von Schmidts Übersetzungsprojekt. Sie werden mit den ‚hohen Standespersonen‘ gemeint sein, die Schmidt in seiner Vorrede als Förderer nennt.¹⁵⁰ Aber auch in Höflein, dem ehemaligen Hofmeister und derzeitigen Kammerrat der gräflichen Familie, fand Schmidt einen treuen Freund.¹⁵¹

145 Vgl. Spalding, Wertheimer, 44.

146 Vgl. die Aussage Spaldings: „No case came to involve so extensively the machinery of intellectual and religious control in the last century and half of old imperial Germany, from the level of the local territory to that of the emperor, as did that aimed at suppressing the Wertheim Bible and punishing Johann Lorenz Schmidt“ (Spalding, Seize, 3).

147 Zwei wichtige Verordnungen sind in Zusammenhang mit der Zensur im 18. Jahrhundert zu nennen. Erstens die Reichspolizeiordnung von 1577, welche in Kapitel 35 Verleger, Drucker und Händler mit hohen Geldstrafen und Berufsverbot drohte, sollte eine Veröffentlichung erscheinen, die nicht zuerst durch die jeweilige Obrigkeit gesichtet und für zulässig – gemäß der christlichen Lehre und der Regelungen des Reiches – befunden worden war. Die Reichspolizeiordnung enthielt außerdem die ebenfalls mit einer Strafandrohung verbundene Aufforderung an die jeweilige Obrigkeit, den Druck von Schriften zu verhindern, welche nicht der Lehre der christlichen Kirchen entsprechen. Zweitens ist das kaiserliche Edikt von 1715 anzuführen, mit welchem Kaiser Karl VI. zum einen die bisherigen Bestimmungen, die vor allem aus dem 16. Jahrhundert stammten, aktualisieren wollte. Zugleich unterdrückte er mit diesem Edikt aber auch die Freiheit von Lehre und Forschung an den Universitäten (vgl. Eisenhardt, Aufsicht, 40).

148 Vgl. Spalding, Seize, 8.

149 Vgl. Spalding, Untergrund, 135.

150 Vgl. Anonym, Vorrede, 46.

151 Den ausführlichen Lebensweg Höfleins hat Goldenbaum recherchiert (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 214f.).

Während der ersten Jahre in Wertheim fiel Schmidt durch seinen Lebenswandel positiv auf,¹⁵² da dieser offenbar den Anforderungen an ‚Tugendhaftigkeit‘ mustergültig genügte. Er übernahm auch bald geistliche Pflichten, so etwa hielt er während der Zeit, welche die Familie in der Sommerresidenz in Schollbrunn verbrachte, zweimal die Woche eine Andacht. Außerdem wechselte er sich beim Halten des Sonntagsgottesdienstes mit Johann Michael Neidhardt, dem Pfarrer eines nahegelegenen Dorfes, ab. Auch hier gab es keinerlei Beschwerden, sondern nur Äußerungen der Zufriedenheit über Schmidt. Neidhardt war in Halle bei den Pietisten ausgebildet worden – Schmidts Theologie war also anscheinend nach wie vor mit pietistischen Vorgaben vereinbar.¹⁵³

Dass Schmidt dem Pietismus noch immer zugetan war, zeigt sich auch am weiterhin bestehenden Briefwechsel zwischen Schmidt und dem alten Francke. Schmidt äußert Francke gegenüber Bedenken,¹⁵⁴ ob das Unterrichten reicher Kinder wirklich die Aufgabe sei, die Gott für ihn im Sinn habe? Oder ob es bei der Arbeit in Wertheim vielleicht gerade darum ginge, dass Gott ihn Demut und Eifer lehren wolle? In jenem Brief vergleicht sich Schmidt mit dem Propheten Daniel: Ebenso wie Daniel, der als er in die Löwengrube geworfen wurde, in Schmidts Augen eine von Gott gewollte Aufgabe erfüllte, könnte ja möglicherweise auch Schmidts Zeit in Wertheim seine Berufung sein. In Schmidts Vergleich drückt sich – wie Spalding bemerkt – dessen Gefühl dafür aus, von Gott als ein ganz besonderer Ausleger des Glaubens erwählt zu sein.¹⁵⁵ Anfang 1727 schrieb Schmidt, getrieben von dieser Unzufriedenheit, zunächst erneut an Rambach, weil er nach einer anderen Anstellung suchte – und zwar als Missionar in Tranquebar in

152 Vgl. Spalding, Seize, 21.

153 Vgl. die Aussage Spaldings: „Pastor Neidhardt, like the countess, was pleased with Schmidt’s background and demeanor“ (vgl. Spalding Seize, 22). Dieses positive Urteil im Hinblick auf die damalige Zusammenarbeit bestätigte Neidhardt auch 1737 noch einmal in einem Brief an G. A. Francke (vgl. Spalding, Seize, 227, Anm. 33). Der Sohn Neidhardts wurde übrigens ein wichtiger Spitzel für Joachim Lange in Wertheim und berichtete in Briefen über „liederliche und garstige Verbindungen“, die Schmidt pflegen würde (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 230f.).

154 Brief vom 2.1.1726 an A. H. Francke, Halle MSS, Nr.3. Paraphrasiert nach den bei Spalding (vgl. Spalding, Seize, 23) abgedruckten, leider ins Englische übersetzten Auszügen.

155 Spalding, Seize, 23. Schmidts Vergleich mit der Löwengrube, der angesichts der idyllischen Situation in Wertheim absurd wirkt, ergibt jedoch Sinn im Hinblick auf Schmidts späteres Leben, denn hier gab es für ihn schon eher die Gefahren einer Löwengrube und nicht bloß quälende Langeweile. Daran, dass Schmidt überhaupt den Vergleich zum Propheten Daniel zieht, zeigt sich sein tiefer Wunsch nach einer echten Berufung und seine Bereitschaft, für diese Berufung auch Unbill zu erleiden.

Südindien. Ein Vorhaben der Mission in Tranquebar war es übrigens, die Bibel ins Tamil zu übersetzen. Rambach kann Schmidt aber keine Stelle anbieten, so dass er in Wertheim bleibt.

In der Zeit nach Rambachs Absage begann sich Schmidt intensiver mit den neuen Ideen auseinanderzusetzen, die er in Jena ansatzweise kennengelernt hatte.¹⁵⁶

Da Schmidt nie an der Universität Halle eingeschrieben war und Wolff vermutlich nie persönlich traf,¹⁵⁷ eignete er sich die mathematische Methode Christian Wolffs im Selbststudium an.¹⁵⁸ Dieses Selbststudium mag dazu beigetragen haben, dass Schmidt zwar von der Methode Wolffs hellauf begeistert war, er aber nicht zu einem völligen Parteigänger Wolffs wurde, sondern seine Motivation und sein Interesse für die Bibel pietistisch geprägt blieben. Spalding stellt die einleuchtende These auf, dass Schmidt sich selbst nach wie vor dazu berufen sah, Missionar zu sein, jedoch nun statt den ‚Heiden‘ in Indien die aufgeklärten ‚Heiden‘ Europas als Gruppe identifizierte, denen die göttliche Botschaft nahe gebracht werden müsse.¹⁵⁹ In der mathematischen Methode Wolffs sah Schmidt das geeignete Mittel, um eine entsprechende Übersetzungsstrategie zu entwickeln. Es besteht also eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen Schmidts Wunsch, nach Indien zu gehen und seinem späteren Übersetzungsprojekt.¹⁶⁰

Schmidts Übersetzung wurde vor allem vom Kammerrat Höflein – Goldenbaum sieht ihn als den ‚Motor‘ des ganzen Unternehmens¹⁶¹ – und den beiden älteren Söhnen der Gräfin Amöna Sophie unterstützt. Die beiden Grafen waren nicht der Aufsicht Schmidts unterstellt und nur wenig jünger als er selbst, hatten in Gießen studiert, mit Höflein bereits eine Bildungsreise durch Westeuropa unternommen

156 Vgl. Spalding, Seize, 24.

157 Spalding weist zwar auf einen Brief hin, in welchem G. A. Francke behauptet, in der Zeit als Schmidt in Wertheim angestellt war, habe dieser Wolff in Marburg gehört. Spalding erläutert aber auch, dass es unwahrscheinlich sei, dass die Information Franckes korrekt ist und meint, dass Schmidt Wolff nicht getroffen habe (vgl. Spalding, Seize, 24, Anm. 38).

158 Schmidt selbst sagt, er habe in der mathematischen Lehrart „niemals einen mündlichen Unterricht gehabt“, sich aber die Schriften ihrer Lehrer angeeignet (vgl. Anonym, Wahrheit, 84).

159 Vgl. die Aussage Spaldings: „He began to recognize another kind of heathen in need of conversion, and this one native to Europe: the educated person who viewed Christian truths sceptically and even dared to challenge them in public“ (Spalding, Seize, 24).

160 Vgl. Spalding, Seize, 26.

161 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 216.

und waren seit 1727 Mitregenten¹⁶² der Grafschaft.¹⁶³ Spaldings Recherche hat ergeben, dass die Grafen während ihrer Bildungsreise Station in Lunéville machten, wo sie eine vom Herzog von Lothringen protegierte Übersetzung der Bibel ins Französische kennenlernten, welche der späteren deutschen ‚Wertheimer Bibel‘ „sowohl in ihre luxuriösen Aufmachung als auch inhaltlich“ bemerkenswert ähnelt.¹⁶⁴ Spalding gibt an, Schmidt selbst habe sich ausdrücklich auf die französische Bibelübersetzung bezogen, einen Beleg für diese Aussage Spaldings konnte ich allerdings nicht finden. Als Motivation der Wertheimer Grafen, Schmidts Bibelübersetzung zu finanzieren, vermutet Spalding – neben dem Interesse an neuen, aufgeklärten Ideen – auch das Bedürfnis, durch repräsentative Projekte Macht zu demonstrieren: „Wenn die Grafenbrüder unter den Aufgeklärten der Welt und an den glänzenden Höfen stilvoller Regenten Ansehen erlangen wollten, dann versprach dieses Buch eine reiche Ernte.“¹⁶⁵

In den Jahren 1728–1734¹⁶⁶ verfertigte Schmidt seine Übersetzung. Laut Spalding gibt es eine Notiz¹⁶⁷ von Johann Christoph Harenberg, einem herzoglichen Beamten in Wolfenbüttel, die darüber berichtet, dass Schmidt sich für seine Übersetzung Bibelkommentare von Wertheimer Juden geborgt habe.

Dass es sich um eine Übersetzung handelt, die nicht nur auf Zustimmung stoßen würde, war den Herausgebern bewusst. Um sich abzusichern, versandten die Herausgeber Arbeitsproben und holten Gutachten von drei angesehenen Personen ein: von Christian Wolff, Johann Gustav Reinbeck (1683–1741) und Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755). Diese Gutachten sollen im Folgenden betrachtet werden, da sie Urteile enthalten, die von Schmidts Zeitgenossen getroffen wurden, bevor die Zensur der Obrigkeit eine freie Meinungsäußerung erschwer-

162 Der evangelische Zweig der gräflichen Familie hatte das Erstgeburtsrecht noch nicht eingeführt, weshalb sich alle volljährigen männlichen Familienmitglieder die Regierungsmacht teilten (vgl. Spalding, Wertheimer, 52).

163 Vgl. Spalding, Wertheimer, 41f.

164 Vgl. Spalding, Wertheimer, 50f.

165 Spalding, Wertheimer, 51.

166 Vgl. Goldenbaum, Spinoza, 90.

167 Spalding (vgl. Spalding, Wertheimer, 51) listet diese als Notiz von Johann Christoph Harenberg, 8. August 1768, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 20 Cod Ms. philos. 143, fol. 98v.

te und bevor Lange und andere Gegner Schmidts die Rezeptionslinien für viele Jahre bahnen sollte.¹⁶⁸

Reinbeck äußerte sich gegenüber Höflein, dem Kammerrat der Grafen, im Juli 1733.¹⁶⁹ Seinem Brief legt er ein ausführliches Gutachten der eingesandten Arbeitsprobe bei. Reinbeck urteilt generell wohlwollend und wünscht Höflein, „daß Gott Dero Vorhaben [...] mit vielem Segen krönen wolle.“¹⁷⁰ Jedoch ist das Werk Schmidts nach Ansicht Reinbecks am besten als „übersetzende[] Erklärung“¹⁷¹ zu bezeichnen, da in der Arbeit eine Übersetzung mit den dazugehörigen Erklärungen des Autors verknüpft sei. Allgemeine Kritik bringt Reinbeck lediglich hinsichtlich der Vorrede und der Anmerkungen an. Diese würden Schmidts Übersetzungsentscheidungen zu wenig erläutern, was zu Missverständnissen einladen würde. Reinbeck rät Schmidt zudem, noch einmal ausdrücklich zu schreiben, dass eine andere Übersetzung von Stellen, die bisher dazu verwendet wurden, um Glaubenssätze zu belegen und nun in der neuen Übersetzung hierzu nicht mehr heran gezogen werden können, nicht bedeute, dass der Glaubenssatz als solcher geleugnet werde.¹⁷² Wahrscheinlich bezieht sich Reinbeck hierbei auf Schmidts Übersetzung von Gen 3,14ff. Anschließend macht Reinbeck sich die Mühe, einige Übersetzungsentscheidungen Schmidts eingehend zu diskutieren, wobei er von der hebräischen Wortbedeutung ausgeht und philologisch, naturwissenschaftlich sowie theologisch argumentiert. Seine Kritik ist systemimmanent, das heißt, er stellt nicht die Frage, ob es generell zulässig sei, mit Schmidts Verfahren zu übersetzen, sondern versucht vielmehr, die Übersetzung ihrem eigenen Anspruch nach zu verbessern. Obwohl Reinbeck offensichtlich den Anfang der Genesis als Arbeitsprobe zugesandt bekommen hatte, äußert er sich nicht direkt zur Übersetzung, die Schmidt für Gen 3,15 wählt, sondern thematisiert das Problem nur unter Bezug auf Schmidts Vorrede. Dass Schmidt diese Stelle nicht

168 Die Gutachten und einige weitere Briefe, die von den Gutachtern verfasst wurden, sind abgedruckt im Bericht, den Schlegel über die Angelegenheit verfasst hat: vgl. Schlegel, Kirchengeschichte.

169 Vgl. Reinbeck, Schreiben (16.7.1733), XXIX–XXXIV.

170 Reinbeck, Schreiben (16.7.1733), XXIX.

171 Reinbeck, Schreiben (16.7.1733), XXX.

172 Ganz ähnlich verteidigt sich Schmidt in der fertigen Version der Vorrede (vgl. Anonym, Vorrede, 44).

mehr als ‚Protoevangelium‘ übersetzt, scheint Reinbeck also nicht negativ aufzu-
stoßen.

Die Stellungnahme, die Wolff im September 1733 an Höflein schreibt,¹⁷³ fällt
zwar knapp, aber positiv aus: „Wenn demnach der Autor so fortfähret, wie er die
Probe im ersten Capitel gemacht; so halte seine Arbeit für sehr nützlich.“¹⁷⁴ Er
habe es „längst für nöthig erachtet, daß man die Begriffe, welche zu den bibli-
schen Redensarten gehören, genau zu determinieren und in Deutlichkeit zu set-
zen suchte“.¹⁷⁵ Die Arbeit Schmidts sieht aber auch er weniger als Übersetzung,
sondern mehr als Paraphrase, hält diese Unterscheidung aber nicht für wichtig.
Kritik an der Arbeit äußert Wolff keine, bringt allerdings den Verdacht an, „ob
aber nicht viele dagegen bellen dürften“.¹⁷⁶

Mosheim schreibt in seinem ersten Gutachten im Juli 1733 an Höflein,¹⁷⁷ dass die
vorgelegten Proben seiner Meinung nach „keine eigentlich sogenannte Überset-
zung, sondern eine Erklärung und sogenannte Paraphrasis der heil. Schrift
sey“.¹⁷⁸ Er lobt aber die Hebräisch- und Deutschkenntnisse Schmidts sowie seine
Vernunft und meint sogar, Schmidt fehle „nichts von den Eigenschaften, die ein
Uebersetzer der Bibel besitzen muß“.¹⁷⁹ Doch Mosheim sieht klar, was für Auf-
ruhr sorgen würde. Er meint, die Probe lese sich „als wenn diese Uebersetzung
denen Oertern, die alle Lehrer unsrer Kirchen für Gründe des Glaubens ansehen,
die Kraft zu beweisen nehmen werde“,¹⁸⁰ etwa bei der Weissagung auf Christus
in Gen 3,15. Es sei zu befürchten, dass Gegner der Übersetzung diese als „Soci-
nianisch und der geoffenbahrten Wahrheit höchstschädlich“ ansehen würden.¹⁸¹
Und, da es bereits genug Streit in der evangelischen Kirche gebe, sei es nach
Mosheims Meinung angeraten, wenn Schmidt „entweder gar seine Arbeit zu-
rück behielte, die ihm selbst und unsrer ganzen Kirche nur viel Verdruß zuzie-
hen könnte, oder doch seine Erklärungen von der Uebersetzung absonderte“.¹⁸²

173 Vgl. Wolff, Schreiben (14.9.1733), XXXIVf.

174 Wolff, Schreiben (14.9.1733), XXXV.

175 Wolff, Schreiben (14.9.1733), XXXV.

176 Wolff, Schreiben (14.9.1733), XXXV.

177 Vgl. Mosheim, Höflein (6.7.1733), VII–IX.

178 Mosheim, Höflein (6.7.1733), VII.

179 Mosheim, Höflein (6.7.1733), VII.

180 Mosheim, Höflein (6.7.1733), IVII [Seitenangabe fehlerhaft, eigentl.: VIII].

181 Mosheim, Höflein (6.7.1733), IVII [Seitenangabe fehlerhaft, eigentl.: VIII].

182 Mosheim, Höflein (6.7.1733), IVII [Seitenangabe fehlerhaft, eigentl.: VIII].

Es ist festzuhalten, dass Mosheim die Übersetzung selbst nicht für unrechtmäßig ansieht.¹⁸³ Mosheim verweist lediglich auf das Umfeld der Sozinianer, mit dem eine solche Übersetzung assoziiert werden könnte, und auf den Aufruhr, den sie wahrscheinlich verursachen werde.

Abgesehen von der ersten Stellungnahme Mosheims, die später durch eine deutlich wohlwollendere Bewertung ersetzt werden sollte, sind die Gutachten durchaus positiv. Da Mosheim und Reinbeck als aufgeklärte Denker bekannt waren und bei Wolff ohnehin davon auszugehen war, dass er ein derartiges Projekt unterstützen würde, ist dies nicht überraschend. Interessant ist allerdings, dass Reinbeck nicht zu ahnen scheint, dass die Übersetzung einen Skandal verursachen würde. Mosheim dagegen sollte mit seinen Prophezeiungen im ersten Gutachten recht behalten.¹⁸⁴

Die Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ wurde bereits im November 1734 „in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften mit Aplomb angekündigt“.¹⁸⁵ Rein vom äußerlichen Erscheinungsbild her fallen an der Bibelausgabe zunächst die schönen Stiche vom Illustrator Martin Tyroff (1701–1758) auf,¹⁸⁶ welche auf dem Titelblatt, der ersten Seite der Vorrede sowie der ersten Seite eines jeden Buches des Pentateuch zu finden sind. Ebenfalls bemerkenswert sind die 1592 Anmerkungen, die den von Schmidt neu übersetzten Text des Pentateuch erläutern. In der 44 Seiten langen Vorrede, welche der Übersetzung vorangestellt ist, erklärt Schmidt sein Vorhaben. Schmidt plante eigentlich, noch eine Übersetzung des restlichen Alte Testaments sowie eine Übersetzung des Neue Testaments zu veröffentlichen, aber hierzu sollte es in der Folge der Ereignisse nicht mehr kommen. Im Archiv in Wolfenbüttel lagert die handschriftliche Fassung des Alten

183 Vgl. die Aussage Mosheims: „Vor sich kann sein [= Schmidts, A. F.] Unternehmen weder für unrecht, noch für überflüssig gehalten werden“(Mosheim, Höflein (6.7.1733), V).

184 Hierauf weist er selbst mit Bedauern in einem späteren Brief hin: „Ich bedaure, daß meine Weissagung von dem Schicksaale ihres gelehrten Bibel-Uebersetzers genauer eingetroffen, als ich es selbst geglaubet“ (Mosheim, Höflein (9.2.1736), XVII).

185 Goldenbaum, Wertheimer, 190.

186 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 190, FN 31.

Testaments,¹⁸⁷ aber ob Schmidt auch noch Gelegenheit fand, das Neue Testament zu übersetzen, ist nicht bekannt.

Die Übersetzung erschien 1735 zur Frankfurter Ostermesse ohne Nennung des Verfassers, aber mit der Angabe des Druckortes Wertheim und der Druckerei Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker. Die Auflage betrug 1.600 Exemplare. Der Vertrieb der Bibeln erfolgte maßgeblich über den Buchhändler Varrentrapp in Frankfurt am Main. Graf Hohenlohe, der Mitregent der Grafschaft, hatte sich vorab im Juli 1734 bemüht, das Übersetzungsprojekt zu zensieren, sich damit jedoch nicht durchsetzen können.¹⁸⁸

Nachdem die Bibel nun legal im Handel erworben werden konnte und von Seiten der Herausgeber Probeexemplare verschickt wurden, kam es zu einigen privaten Briefwechseln, die ebenso wie die ersten Gutachten einen Eindruck davon geben, wie die Zeitgenossen Schmidts die neue Bibelübersetzung bewerteten.¹⁸⁹ Es sei an dieser Stelle auf ein zweites Gutachten Mosheims verwiesen, das die fertige Bibelübersetzung zur Grundlage hat. Mosheim verfasste es im Juni 1735, nachdem Höflein ihn im April angefragt hatte.¹⁹⁰ Hier äußert sich Mosheim generell positiver als in seinem ersten Gutachten. Er fordert nicht mehr, das Werk um des lieben Frieden willens zurückzuhalten. Weshalb Mosheim seine Forderung, die Übersetzung nicht zu veröffentlichen, im zweiten Gutachten revidiert, bleibt unklar. Jedoch bringt er aus heutiger Sicht ausgesprochen differenzierte Kritik und wohlwollende Verbesserungsvorschläge an. Mosheim wünscht sich vor allem eine Erklärung Schmidts für dessen Übersetzungsentscheidungen. Es wäre in den Augen Mosheims sinnvoll gewesen, dass Schmidt „bey denen Stellen, die er

187 Da dieses handschriftliche Manuskript jedoch nie veröffentlicht wurde und somit keinen Einfluss auf den theologischen Diskurs hatte, wird darauf in der vorliegenden Arbeit nicht weiter eingegangen. Die genauen Titel der im Archiv eingelagerten Manuskripte werden bei Stemmer aufgelistet (vgl. Stemmer, Weissagung, 92f., Anm. 2).

188 Hohenlohe versuchte das Übersetzungsprojekt zu verhindern, sobald er davon erfahren hatte. Als ihm dies nicht gelang, sorgte er immerhin dafür, dass Schmidt nicht Rektor der Wertheimer Lateinschule wurde – ein Posten, der Schmidt eigentlich sicher gewesen war. Diese Stelle wäre für Schmidt die einzige gewesen, die ihm je die Möglichkeit eröffnet hätte, zu heiraten und eine Familie zu gründen (vgl. Spalding, Seize, 26f.).

189 Einige Briefe aus den Jahren 1735–36 finden sich im Bericht aus dem Jahr 1788 bei Schlegel. Die Schreiber der Briefe sind Mosheim, Wolff, Hollmann, Stübner und Fröreisen. Besonders interessant ist der Briefwechsel mit Mosheim, denn Mosheim besticht auch in den weiteren sechs Briefen – nicht nur in den zwei in der vorliegenden Arbeit besprochenen Gutachten – mit Humor und einem aus heutiger Sicht gutem Urteilsvermögen über die ‚Wertheimer Bibel‘ (vgl. Schlegel, Kirchengeschichte, XII–XXIX).

190 Vgl. Mosheim, Höflein (17.6.1735), IX–XII.

ganz anders, als die meisten Schriften, versteht, die Ursachen seiner Meinung angegeben hätte“.¹⁹¹ Mosheim mahnt zu Recht an, dass die Anmerkungen dies an den entscheidenden Stellen nicht genügend leisten würden. Zudem sei „die Schreibart der Vorrede [...] für ordentliche Leute etwas zu schwer“.¹⁹² Hinzu kommt Mosheims Kritik, daran, dass sich Schmidt in seinen Erläuterungen derart an der wolffschen Philosophie festhalte. Er beanstandet dies nicht, weil die wolffsche Philosophie generell abzulehnen sei, sondern weil „eine Zeit kommen werde, da sie eben so wenig gelten wird, als jetzt die Aristotelische gilt“.¹⁹³ Es sei nicht sinnvoll, sich an momentanen Moden zu orientieren, wenn man auch für künftige Generationen schreiben wolle.

In der Öffentlichkeit rief die Bibelübersetzung zunächst keinen Aufschrei des Entsetzens hervor. Die ‚Wertheimer Bibel‘ wurde sogar zweimal positiv in Zeitungsartikeln rezensiert.¹⁹⁴ Die Artikel erschienen in sogenannten ‚Gelehrten Zeitungen‘. Diese Zeitungen „wurden durchgängig in deutscher Sprache geschrieben und wandten sich erklärtermaßen gerade nicht an ein gelehrtes Publikum [sic], wie der Name nahelegen scheint, sondern an gebildete und an gelehrten Nachrichten interessierte Leser – an Kaufleute, Handwerker, Militärs, Juristen und Beamte etc.“ Goldenbaum weist zudem darauf hin, dass die ‚Gelehrten Zeitungen‘ generell eine „außerordentliche[] Bedeutung als ein ganz neues Medium der deutschen Frühaufklärung“ besaßen. Auch im Verlauf des Skandals um die ‚Wertheimer Bibel‘ nahm dieses neue Medium eine wichtige Rolle ein. Die „Gelehrten Zeitungen und auch die Gelehrten Artikel von anderen Zeitungen berichteten [...] seit dem Erscheinen der *Wertheimer Bibel* beständig über den Fortgang der Debatte, was unmittelbar auf ein lebhaftes Interesse ihrer Leser ver-

191 Mosheim, Höflein (17.6.1735), X.

192 Mosheim, Höflein (17.6.1735), X.

193 Mosheim, Höflein (17.6.1735), XI.

194 Friedrich Wilhelm Stübner hebt in der ‚Leipziger neue Zeitungen von gelehrten Sachen‘ die Hochwertigkeit der Illustrationen hervor. Die Vorrede befindet er für „überaus lesenswürdig[]“. Zudem lobt er, dass die Übersetzung „viel weniger mit deutschen Worten ausgedrückte Hebraismos enthalte“. Sie biete an vielen Stellen „eine genauere Übereinstimmung mit dem Originale“. Darauf, wie Schmidt mit den sogenannten Weissagungsbeweisen umgeht, verwendet Stübner nur einen Nebensatz. (Nachdruck bei Schmidt: Anonym, Sammlung, 2–5). Der Rezensent des kürzeren Artikels der ‚Hamburgischen Berichte von gelehrten Sachen‘ lobt ebenfalls die Aufmachung des Werkes. Er fragt sich aber, ob alle in der Übersetzung „vorkommende[n] Erklärungen überall Beifall finden werden“. Statt ein Urteil zu fällen, zitiert er kommentarlos zwei Stellen der Übersetzung, welche die Weissagungsbeweise betreffen, nämlich Gen 3,15 und Gen 49,10. (Nachdruck bei Schmidt: Anonym, Sammlung, 5–6).

weist.¹⁹⁵ Es ist das Verdienst Goldenbaums, diese in den ‚Gelehrten Zeitungen‘ ausgetragene Debatte, die zuvor noch keinen Eingang in die Sekundärliteratur gefunden hatte, rekonstruiert zu haben.

Zur Michaelismesse 1735, also gut ein halbes Jahr nachdem die ‚Wertheimer Bibel‘ erschienen war, wurde mit dem ‚Philosophischen Religions-Spötter‘ von Joachim Lange (1670–1744)¹⁹⁶ eine vernichtende Rezension der ‚Wertheimer Bibel‘ veröffentlicht. Die Rezension kann als eigentlicher Startschuss für die Verfolgung der ‚Wertheimer Bibel‘ bezeichnet werden.¹⁹⁷ Langes Rezension stellte die Weichen für die folgende Verurteilung der ‚Wertheimer Bibel‘. Die erste Auflage von 1.500 Exemplaren war laut Lange nach drei Monaten vergriffen,¹⁹⁸ weshalb es im Januar 1736 zu einer erweiterten Neuauflage kam. In der Fassung dieser zweiten Auflage ist die Rezension in Schmidts Sammlung der Streitschriften abgedruckt und umfasst dort 67 Seiten.¹⁹⁹ Bereits am Titel der Schrift wird deutlich, worauf Lange abzielt: Seiner Ansicht nach greift Schmidt mit der neuen Übersetzung die Lehre an, die Mose über Jesus Christus vorgetragen habe:

Der philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Wercks verkappet, aber aus dringender Liebe zu *JEsu Christo und der reinen mosaischen Lehre von demselben*, freimüthig entlarvet und in seiner natürlichen Gestalt dargestellt von D. Joachim Langen, S. Theil. Prof. Ord zu Halle.²⁰⁰

Joachim Lange war Theologieprofessor in Halle und eifriger Streiter für die Anliegen der Pietisten.²⁰¹ Er hatte bereits einen Feldzug gegen Christian Wolff geführt, der 1723 in dessen Vertreibung aus Halle mündete. Als dann 1735 mit den Werken von Darjes und Schmidt zwei Veröffentlichungen erschienen,²⁰² in denen

195 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 184.

196 Auch wenn Lange für das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung eine wichtige Rolle zukam, so hat sich doch die Forschung bisher kaum mit ihm beschäftigt, „sein Bekanntheitsgrad übersteigt [...] kaum den Rang vom Fußnoten“ (Kühnel, Lange, 10). Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von Kühnel (vgl. Kühnel, Lange). Vgl. ebenfalls die knappen Ausführungen bei Bühler/Madonna (Bühler/Madonna, Entwicklungslinien, 58–60).

197 Goldenbaum weist allerdings darauf hin, dass schon früher negative Besprechungen in der ‚Theologischen Bibliothek‘ und den ‚Frühaufgelesenen Früchten der Theologischen Sammlung vom Alten und Neuen‘ erschienen seien (vgl. Goldenbaum, Wertheimer, 222f.). Diese sind jedoch nicht mit der Wirkung von Langes Rezension zu vergleichen.

198 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 11.

199 In der vorliegenden Arbeit wird diese Ausgabe des ‚Religions-Spötters‘ verwendet.

200 Lange, Religions-Spötter, 9 [Hervorhebung, A. F.].

201 Spalding nennt ihn treffend den „chief polemicist of Pietism“ (Spalding, Seize, 9).

202 Vgl. Mühlpfordt, Wolffianismus, 244. Mühlpfordt rechnet sowohl Schmidt als auch Joachim Georg Darjes zum ‚radikalen Wolffianertum‘. Darjes veröffentlichte 1735 anonym einen Trak-

Lange meinte, wolffsches Gedankengut zu entdecken,²⁰³ sah er sich veranlasst, gegen die Autoren vorzugehen. In seinem ‚Religions-Spötter‘ instrumentalisiert er die ‚Wertheimer Bibel‘, um aufzuzeigen, wohin die wolffsche Schule führen könne.²⁰⁴ Schmidts erste Verteidigungsschrift, die ‚Fest gegründete Wahrheit‘ ist eine Antwort auf den ‚Religions-Spötter‘ Langes.

Bald schon konnte sich Lange mit seiner Lesart der ‚Wertheimer Bibel‘ durchsetzen und dafür sorgen, dass die Zensurmaschinerie in seinem Sinne agierte.²⁰⁵ Eine weitere positive Berichterstattung über die ‚Wertheimer Bibel‘ wurde erschwert. Nun wurde jeder, der sich wohlwollend zur ‚Wertheimer Bibel‘ äußerte, gerügt und musste mit Konsequenzen rechnen.²⁰⁶ Im Rahmen der Debatte, in der laut dem Eintrag im Zedler Universal-Lexicon 120 Schriften veröffentlicht wurden,²⁰⁷ finden sich auch zwei negative Rezensionen der ‚Wertheimer Bibel‘, die von Hermann Samuel Reimarus stammen.²⁰⁸ Diese sind besonders im Hinblick auf die weitere Entwicklung interessant, denn Lessing brachte Schmidt 1774 als

tat, in welchem er eine verdeckte „antitrinitarische Untersuchung“ vornahm (vgl. Mühlfordt, Wolffianismus, 244).

203 Lange behandelt den Fall Darjes ebenfalls im gegen Schmidt gerichteten ‚Religions-Spötter‘, um aufzuzeigen, dass es sich nicht um unabhängige Einzelfälle, sondern um Parallelen handle, die dieselbe Ursache, nämlich ihren Bezug zu Wolffs Philosophie hätten: „Hier siehet nun der Leser den parallelismus Wertheimiensem und Jenensem [= der Fall Darjes, A. F.], wie er in Bestreitung der Grundlehren von der Christlichen Religion zusammen trete, und die neue mechanische Philosophie zum vermeinten zureichenden Grund habe“ (Lange, Religions-Spötter, 41).

204 In der zweiten Sektion beschäftigt sich Lange mit „derienigen Philosophie, welche den Auctorem zu der intendirten und bisher entdeckten Religions-Spötereie verleitet hat.“ (Lange, Religions-Spötter, 33). Vgl. auch die Darstellung der Debatte, ob die ‚Wertheimer Bibel‘ eine Frucht der wolffschen Philosophie sei, bei Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 330–348.

205 Goldenbaum rekonstruiert eindrücklich, welch taktisch wohl überlegtes Engagement Joachim Lange an den Tag legte, um Schmidt und seine Übersetzung – auch hinter den Kulissen – zu diskreditieren. Eine Zusammenfassung findet sich bei Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 330f. Nur ein Beispiel von vielen: Goldenbaum weist nach, dass Lange seinen ‚philosophischen Religions-Spötter‘ erst publizierte, als er im August 1735 sicher sein konnte, dass die Obrigkeit hinter ihm stand. Durch einen Kontakt – den Grafen von Stolberg – hatte man sich schriftlich der ablehnenden Haltung des preußischen Königs versichert (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 228f.).

206 Stübner, der Autor der positiven Rezension in der ‚Leipziger neue Zeitungen von gelehrten Sachen‘, hatte zum Beispiel vor allem wegen seiner Bewertung der Vorrede als ‚überaus lezenswürdig‘ „bald einiges auszustehen und mußte sich vor dem Universitätskonzil verantworten“ (Goldenbaum, Wertheimer, 195). Goldenbaum rekonstruiert die Maßnahmen, welche die Leipziger Theologische Fakultät ergriff, um eine stärkere Zensur der ‚Leipziger neue Zeitungen von gelehrten Sachen‘ zu bewirken (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 255–270).

207 Zedler, Wertheimische Bibel, Sp. 613. Siehe auch die genaue Rekonstruktion der Widerlegungsschriften bis zum Sommer 1736 bei Goldenbaum (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 299–314).

208 Abgedruckt in Schmidts Veröffentlichung der wichtigsten Streitschriften (Anonym, Sammlung 183–187 und 428–437).

möglichen Autor der von Reimarus verfassten ‚Fragmente eines Ungenannten‘ ins Gespräch, um gezielt von Reimarus abzulenken.²⁰⁹ In eben diesen ‚Fragmenten‘ äußert Reimarus eine radikale Bibelkritik, in der er, anders als Schmidt, nicht mehr versucht, den Pentateuch mit der Wissenschaft zu harmonisieren, sondern ihn stattdessen mit Hilfe der Wissenschaft lächerlich macht. Stemmer vertritt die These, dass Reimarus radikale Bibelkritik letztlich durch seine Auseinandersetzung mit der ‚Wertheimer Bibel‘ ausgelöst worden sei.²¹⁰

Die Ereignisse der Jahre 1736–1738 können an dieser Stelle nur angedeutet werden.²¹¹ Im Januar 1736 wurde die ‚Wertheimer Bibel‘ im Kurfürstentum Sachsen verboten. Dies war für die Wertheimer Grafen der Anlass, ernsthaft in Erwägung zu ziehen, den Immerwährenden Reichstag in Regensburg anzurufen; genauer: das Corpus evangelicorum, also die protestantischen Reichstände.²¹² Goldenbaum vermutet, dass Schmidts Verteidigungsschrift ‚Öffentliche Erklärung‘ für diesen Anlass bestimmt war. Allerdings findet sich laut Goldenbaum keine Spur eines förmlichen Beschlusses des Corpus evangelicorum über die ‚Wertheimer Bibel‘.²¹³

Im Mai 1736 wurde die ‚Wertheimer Bibel‘ in Preußen verboten. Zudem erstattete der preußische König im Juni 1736 auf Betreiben Langes Anzeige vor dem Reichshofrat von Kaiser Karl VI.,²¹⁴ was ungewöhnlich ist, denn es handelte sich um eine innerprotestantische Religionsstreitigkeit²¹⁵ und der in Wien ansässige

209 Im Vorwort zur Publikation des ersten Fragments ‚Von Duldung der Deisten‘ schreibt Lessing, obwohl er selbstverständlich genau wusste, dass Schmidt nicht der Autor war: „Da, nach der Hand und der äussern Beschaffenheit seiner Papiere zu urtheilen, sie ohngefähr vor dreissig Jahren geschrieben seyn mögen; da aus vielen Stellen eine besondere Kenntniß der Hebräischen Sprache erhellet; und der Verfasser durchgängig aus Wolffschen Grundsätzen philosophiret: so haben mich alle diese Umstände zusammen an einen Mann erinnert, welcher um besagte Zeit hier in Wolfenbüttel lebte und hier, unter dem Schutze eines einsichtsvollen und gütigen Fürsten, die Duldung fand, welche ihn die wilde Orthodoxie lieber in ganz Europa nicht hätte finden lassen; an *Schmid*, den Wertheimischen Uebersetzer der Bibel“ (Lessing, *Geschichte*, 198; Hervorhebung im Original).

210 Vgl. Stemmer, *Weissagung*.

211 Ein genauer Überblick findet sich bei Goldenbaum und Spalding (vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*; dies., *Vorwort*; Spalding, *Seize*; ders., *Wertheimer*; ders., *Untergrund*).

212 Vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 286.

213 Vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 288.

214 Dass die Anzeige des preußischen Königs der Anlass für die kaiserliche Verordnung war, weist Goldenbaum erstmals nach. Ebenso, dass es Langes Bestrebungen waren, die hierzu führten. (Vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 319–330).

215 Vgl. Goldenbaum, *Vorwort*, 8. Schlegel schreibt hierzu 1788 in seinem Bericht über die ‚Wertheimer Bibel‘: „Das hätte aber kein Mensch denken sollen, daß ein protestantischer Gottesgelehrter, wie Lange [...] den Reichsfiscal in einer gelehrten Streitsache, die blos unter

Reichshofrat war überwiegend mit katholischen Würdenträgern besetzt.²¹⁶ Obwohl sich Schmidt bereits in seiner ersten Verteidigungsschrift zum christlichen Glauben nach der Confessio Augustana bekannt hatte,²¹⁷ entschied der Reichshofrat gegen ihn und verfügte am 15. Januar 1737 eine kaiserliche Verordnung. Diese besagte, dass der Verkauf der ‚Wertheimer Bibel‘ unter Geldstrafe im ganzen Reich verboten sei und noch vorhandene Exemplare konfisziert werden müssten. Zudem solle Schmidt festgenommen und verhört werden. In Folge der Verordnung wurde Schmidt vom katholischen Mitregenten Fürst Karl Thomas zu Löwenstein-Wertheim-Rochefort im Wertheimer Stadtschloss in Haft genommen,²¹⁸ nachdem er sich am 22. Februar 1737 freiwillig gestellt hatte.²¹⁹

Im Herbst 1737 verfasste Schmidt eine weitere Verteidigungsschrift, die für den Immerwährenden Reichstag in Regensburg bestimmt war, nämlich die ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit‘.²²⁰ Hier beruft er sich auf die protestantische

Protestanten ventilirt wurde, und gar kein Gegenstand der Gerichtsbarkeit des Reichshofraths war, zu Anklage aufrufen würde“ (Schlegel, Kirchengeschichte, 341).

216 Vgl. Spalding, Wertheimer, 55.

217 Vgl. Schmidts eigene Aussage: „Ich bekenne mich aufrichtig zu der evangelischen Kirche, und nehme die Sätze derselben an, wie sie in ihren Glaubensbüchern enthalten sind: und dieses nicht nur wegen des Ansehens, welches diese Kirche für sich hat; sondern weil ich ihre Sätze gegründet finde, und den schönsten Zusammenhang in denselben erblicke, bey welchem alle Einwürfe ihrer Gegner gründlich können widerleget werden. Ich erkenne die sämtlichen göttlichen Schriften für geoffenbarte Wahrheiten, welche dieienigen Sätze in sich enthalten, die uns zur Erlangung der göttlichen Gnade zu wissen nöthig sind, und durch deren Erkänntniß Gott unsere Seele in denienigen Zustand setzet, worinnen wir seiner Gnade fähig werden. Ich verehere einen Gott, welcher sich in dreyen Personen geoffenbaret hat: von welchen die andere in der Würde des Messies durch Erduldung des Todes für die Menschen dasienige geleistet, was zur Erlangung der göttlichen Gnade für sie, nach der Absicht Gottes, erfordert wurde. [...]“ (Anonym, Wahrheit, 154). Mauthner allerdings bringt die Möglichkeit ins Gespräch, dass Schmidt dieses Glaubensbekenntnis nur pro forma ablegte, um die ‚hohen Standespersonen‘, die ihn unterstützen, zufrieden zu stellen. Mauthner ist nämlich der Meinung, dass Schmidt an zwei Stellen seiner Vorrede verrate, „daß er auf der Seite der Deisten und der Bibelkritiker stehe und nicht auf der Seite der Rechtgläubigen“ (Mauthner, Atheismus, 264). Daher ergibt es auch Sinn, dass Mauthner Schmidt in einem Werk zur ‚Geschichte des Atheismus im Abendland‘ abhandelt. Zu einem abschließenden Urteil, „ob der Wertheimer mehr ein bewußter Abtrünniger oder mehr ein gläubiger Ketzer gewesen ist“, gelangt Mauthner nicht (Mauthner, Atheismus, 272). Gegen die These Mauthners lässt sich sagen, dass Schmidt – wenn er denn wirklich heimlich ein deistisches, bibelkritisches Programm verfolgt oder zumindest bewusst in Kauf genommen hätte, wohl kaum derart überrascht von der Welle der ablehnenden Reaktionen gewesen sein dürfte. Es ist wesentlich wahrscheinlicher, dass Schmidt davon ausging, seine Übersetzung sei mit einem Glauben gemäß der Confessio Augustana vereinbar und eben nicht – wie Mauthner meint – „bereit war, wenn ihn seine Untersuchung dahin führen sollte, den Glauben an die Göttlichkeit der Bibel und an die grundlegenden Dogmen des Christentums preiszugeben“ (Mauthner, Atheismus, 266).

218 Vgl. Spalding, Wertheimer, 54f.

219 Vgl. Schlegel, Kirchengeschichte, 342.

220 Die ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit‘ ist nicht in der ‚Samlung der Schriften‘ enthalten. Diese von Schmidt – vermutlich mit Hilfe des Kammerrats Höflein (vgl. Goldenbaum, Wert-

Freiheit, welche „alle Glieder der protestantischen Kirche befugt, die heilige Schrift und die auf dieselbe gegründeten Glaubensartikel selbst zu untersuchen, solche auch nach ihrer Einsicht zu erläutern und zu erklären, ohne, daß sie disfals von iemenden können getadelt oder angefochten werden; wenn sie dabey den Grundsätzen ihrer Religion zugethan verbleiben.“²²¹ Um diese Zeit veröffentlicht Schmidt auch – aus der Haft heraus – seine, *Samlung’* der Schriften, die für und gegen die ‚Wertheimer Bibel’ erschienen waren.²²²

Der Prozess gegen Schmidt verzögerte sich: Der Reichshofrat konnte die Auslieferung Schmidts nach Bamberg für ein weiteres Verfahren nicht erzwingen.²²³

Die evangelischen Grafen, also die bisherigen Unterstützer des Projektes, wirkten in der Folge auf ihren katholischen Vetter ein und schließlich entließ Fürst Karl Thomas Schmidt nach einem Jahr der Haft am 14. Februar 1738 in Stadtge-wahrsam.²²⁴ Diese Gelegenheit nutzte Schmidt mit der Unterstützung von Höf-lein, der Grafenbrüder sowie des Markgrafen Karl, der ja auch Schmidts Verle-gung nach Bamberg verhindert hatte, zur Flucht.²²⁵ Spalding hat belegt, dass Schmidt während seiner Flucht auf ein ganzes Netzwerk von Unterstützern zäh-len konnte und keineswegs von allen ehemaligen Mitstreitern im Stich gelassen wurde,²²⁶ wie teilweise in der Sekundärliteratur behauptet. Über einige Umwege

heimer Bibel, 410f.) – verfasste Streitschrift erschien im Oktober 1737. Die Streitschrift diente dem Zweck, Schmidts Position vor dem Reichstag, insbesondere vor dem Corpus evangelicorum zu stützen. Goldenbaums Recherchen ergaben, dass 500 Exemplare der Schrift im Oktober 1737 für die Verhandlungen des Corpus evangelicorum nach Regensburg gesandt wurden (vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 494). Inzwischen war die Debatte um die ‚Wertheimer Bibel’ fortgeschritten und Schmidt inhaftiert, es drohte ihm der Prozess. Die Aussichten für Schmidt und das Bibelübersetzungsprojektes der wertheimischen Grafen waren also schlecht, weshalb dieser Schrift eine besondere strategische Bedeutung zukommt.

221 Anonym, *Vorstellung*, 612.

222 Wahrscheinlich mit Höfleins Unterstützung vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 401–403.

223 Auch dies hatte mit der besonderen Stellung der Grafschaft Wertheim im Reich zu tun: „Wertheim gehörte zum fränkischen Reichskreis, der selbst konfessionell gespalten war. Der führende katholische und der führende evangelische Regent von Franken teilten sich das Direktorium des Reichskreises. Dies waren Friedrich Karl von Schönborn, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg (1674–1746), einerseits und Karl Wilhelm Friedrich Markgraf von Brandenburg-Ansbach (1712–1757) andererseits. Als der überwiegend von katholischen Würdenträgern zusammengesetzte Reichshofrat in Wien darauf drängte, Schmidt aus Wertheim in ein Gefängnis des katholischen Fürsten in Bamberg zu überführen, schöpfte Markgraf Karl den Verdacht, daß hier eine katholische Verschwörung eine Veränderung des Mächtegleichgewichts erzwingen wollte. Der Markgraf weigerte sich schließlich, den Auslieferungsbefehl zu unterzeichnen und brachte so den kaiserlichen Strafverfolgungsapparat zum abrupten Stillstand“ (Spalding, *Wertheimer*, 55f.).

224 Vgl. Spalding, *Wertheimer*, 55.

225 Vgl. Spalding, *Untergrund*, 139.

226 Vgl. Spalding, *Untergrund*.

gelangte er schließlich nach Altona, wo er sich unter dem Decknamen ‚Schröder‘ bzw. ‚Schröter‘ niederließ. Er finanzierte sich durch die Unterstützung von Freunden und durch Übersetzungsarbeiten. So verfertigte er die ersten Übersetzungen der ‚Sittenlehre‘ Spionzas und von Tindals ‚Beweis‘ ins Deutsche. Außerdem übersetzte er medizinische Ratgeber und Cantemirs ‚Geschichte des osmanischen Reiches‘.

Spalding geht sogar davon aus, dass Schmidt sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit im Jahr 1744 als Hauslehrer der Kinder von Reimarus verdingte.²²⁷ Sollte sich wirklich im Jahr 1744 eine persönlichen Begegnung zwischen Schmidt und Reimarus ereignet haben, ist davon auszugehen, dass es zu äußerst interessanten Gesprächen zwischen ihnen kam, denn Schmidt hatte zu diesem Zeitpunkt bereits erfahren, dass seine Übersetzung große Probleme im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der Bibel mit sich brachte, hielt aber – zumindest laut dem Vorwort zu seiner Tindal-Übersetzung –²²⁸ an der ‚Wahrheit‘ der Offenbarung fest. Reimarus dagegen hatte sich in den 1740er Jahren bereits von seiner orthodoxen Prägung abgewendet und war dabei, die ‚Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes‘²²⁹ zu verfassen, in welcher er seine radikale Bibelkritik darlegt. Reimarus war auch durch seine Zeitungskritiken, die er zur ‚Wertheimer Bibel‘ in den späten 1730er Jahren verfasste, zu seinem Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Bibel angestoßen worden.²³⁰ Schmidt versuchte im Verlauf der Debatte, die Probleme, die sich aus seiner Übersetzung für den Zusammenhalt von Altem Testament und Neuem Testament ergeben sollten, zu harmonisieren,²³¹ Reimarus dagegen zog im weiteren Verlauf seiner eigenen Entwicklung radikale Konsequenzen und zog die Glaubwürdigkeit der schriftlich überlieferten Offenbarung stark in Zweifel.

227 Vgl. die Aussage Spaldings: „Wahrscheinlich verdiente Schmidt sogar durch Tutorendienste bei den Kindern in Reimarus‘ eigenem Haushalt etwas Geld. Im September 1744 notierte Reimarus in seinem Haushaltsbuch eine Auszahlung von 4 Mark und 8 Schilling an einen anderweitig rätselhaften *Mon[sieur] Schroeder*“ (Spalding, Wertheimer, 62).

228 Vgl. Anonym, Vorbericht.

229 Auszüge aus dieser Schrift sollte Lessing ab 1774 als ‚Fragmente eines Ungenannten‘ veröffentlichten und dabei Schmidt als möglichen Autor nennen, um gezielt von Reimarus abzulenken.

230 Vgl. Stemmer, Weissagung, 92.

231 Vgl. Kapitel 4.6.4 der vorliegenden Arbeit ‚Eine zusätzliche mündliche Offenbarung‘.

Als sich durch die Machtübernahme Friedrich des Großen das geistige Klima im Reich schlagartig wandelte, wurde auch Schmidts Lebenssituation wieder besser. Möglicherweise sogar durch die Vermittlung Friedrich des Großen erhielt Schmidt eine Anstellung am Hof in Wolfenbüttel als Mathematiklehrer der Hofpagen. Er starb jedoch im Dezember 1749 einen frühen Tod, vermutlich aufgrund eines Herzleidens.²³²

Die Frontlinien des Skandals lassen vermuten, dass man bei der ‚Wertheimer Bibel‘ klar zwei Lager unterscheiden könne: Frühaufklärung auf der einen und Pietismus – in neuer Allianz mit der lutherischen Orthodoxie – auf der anderen Seite. Der hier gegebene Überblick jedoch zeigt, dass Johann Lorenz Schmidt von seiner Lebensgeschichte her keineswegs in klarer Opposition zu allen Ideen des Pietismus zu setzen ist. Er verwendete zwar die Methode Christian Wolffs, aber gerade zu Schmidts Studienzeit konnten Ideen der Frühaufklärung und des Pietismus noch eklektisch rezipiert werden. Erst durch Wolffs Vertreibung aus Halle durch die dortigen Pietisten im Jahr 1723 kam es zu einem Bruch, anlässlich dessen sich die Lager ihrer Unterschiede bewusst wurden. Aber auch in der zweiten Hälfte der 1720er Jahre zeigt sich bei Schmidt noch deutlich ein pietistischer Impuls, als er Rambach schreibt, weil der ihm eine Stelle als Missionar in Indien geben soll.²³³ Gerade weil Schmidt die Universität direkt nach dem Studium verlassen hat und dort nicht – etwa als Lehrender – verblieben ist und weil er Wolff nie persönlich getroffen hat, war es Schmidt möglich, die Lehre Wolffs zwar zu rezipieren, diese Lehre jedoch auf einen typisch pietistischen Gegenstand anzuwenden, nämlich die Verbreitung der Bibel. Zudem wird ersichtlich, dass Schmidts Schriftauslegung durchaus den Geist seiner Zeit wiedergibt. Dies lassen die ersten Gutachten und Zeitungsmeldungen vor dem Beginn von Langes Kampf gegen Schmidt erkennen, als es noch möglich war, die eigene Meinung frei zu äußern.

232 Schmidts Leben nach der Flucht aus Wertheim hat Spalding gründlich recherchiert (vgl. Spalding, Seize, 151–212).

233 Auf die pietistischen Wurzeln Schmidts verweisen auch Spalding (vgl. Spalding, Seize, 23) und Straßberger (vgl. Straßberger, Schmidt, 26–30).

2.3 Die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘

Der Skandal um die ‚Wertheimer Bibel‘ war eine der beiden bedeutendsten theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Nur der Streit um die Reimarus-Fragmente kommt dem Fall der ‚Wertheimer Bibel‘ gleich. Die Übersetzung des Johann Lorenz Schmidt und die Thesen, die er in der ‚Vorrede‘ sowie in seinen Verteidigungsschriften dargelegt hat, hatten zweifelsohne großen Einfluss auf nachfolgende Theologen. Insbesondere für Reimarus stellte die Auseinandersetzung mit Schmidt einen Wendepunkt in seiner theologischen Entwicklung vom Orthodoxen zum Bibelkritiker dar.²³⁴ Wahrscheinlich kam zudem Moses Mendelsohn erst durch die ‚Wertheimer Bibel‘ auf die Idee, eine deutschsprachige jüdische Bibelübersetzung anzufertigen.²³⁵ Es wäre zu untersuchen, bei welchen weiteren Theologen des 18. Jahrhunderts sich ein direkter Einfluss durch Schmidt nachweisen lässt. Allerdings war es, nachdem die Zensur griff, bis in die 1740er Jahre hinein nicht mehr möglich, öffentlich die eigene Sympathie zu den Ideen Schmidts zu bekennen. Eine Untersuchung müsste daher auch Briefe und Bestandskataloge von Privatbibliotheken sichten.

Die öffentliche Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ wird deutlich von den Kritikern Schmidts dominiert. Die Darstellung der Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘, die sich in Publikationen nachvollziehen lässt, ist von Abwertungen Schmidts geprägt, jedoch ist davon auszugehen, dass diese veröffentlichten Stellungnahmen nicht unbedingt ein repräsentatives Stimmungsbild der Zeitgenossen Schmidts wiedergeben. Die negativen Urteile aber prägten die Wahrnehmung der ‚Wertheimer Bibel‘ unter den Gelehrten bis hinein ins 20. Jahrhundert. Im 21. Jahrhundert würde man das, was über Schmidt nach Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ hereinbrach, als ‚Shitstorm‘ bezeichnen, der das öffentliche Ansehen Schmidts nachhaltig beschädigte. Ein Überblick über die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘, die sich aus veröffentlichten Beiträgen ableiten lässt, dient also vor allem dazu, aufzuzeigen, wie sich die Kampagne Langes auswirkte. Der Überblick über die Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ legt den Schwerpunkt auf Beiträge aus der Theologie, wobei ‚Theologie‘ im Hinblick

²³⁴ Vgl. Stemmer, Weissagung, 92.

²³⁵ Diese These vertritt Spalding: vgl. Spalding, Modern Torah.

auf die ‚Wertheimer Bibel‘ die protestantische Theologie meint, da während der Recherchen keine katholische Äußerung zu Schmidt gefunden werden konnte. Der Beginn der öffentlichen Reaktion auf die ‚Wertheimer Bibel‘ ist harmlos. Die ersten beiden Rezensionen sind wohlwollend,²³⁶ zudem sind gewogene Stellungnahmen aus Briefwechseln überliefert.²³⁷ Der rapide und nachhaltige Niedergang, den das Ansehen der ‚Wertheimer Bibel‘ erlebte, setzte erst ein halbes Jahr nach ihrer Veröffentlichung ein, als Joachim Lange mit dem gegen Schmidt gerichteten ‚Religions-Spötter‘ auf den Plan trat. Die nun folgende Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ beschäftigte die theologischen Gelehrten und führte dazu, dass sich Pietisten und Orthodoxe gegen Schmidt verbündeten. Bis zum Jahr 1739 erschienen über 120 Streitschriften,²³⁸ von denen fast alle gegen Schmidt gerichtet sind,²³⁹ was auch der bald greifenden Zensur geschuldet ist. Aber nicht nur Theologen waren involviert, auch die nicht-akademische Öffentlichkeit nahm Anteil über das Medium der in Deutsch abgefassten ‚Gelehrten Zeitungen‘, in denen einige der Kritiken zur ‚Wertheimer Bibel‘ erschienen sind.²⁴⁰ Eine wichtige Rolle nimmt zudem die Zeitschrift ‚Acta historico-ecclesiastica‘ ein, die kirchenpolitische Nachrichten publizierte. Sie erschien seit 1734 und wurde ab 1736 von Wilhelm Ernst Bartholomaei herausgegeben. Bartholomaei hatte wie Schmidt in Jena studiert und begann seine Tätigkeit als Herausgeber „mit einem von ihm verantworteten Anhang zum ersten Band der Zeitschrift, der fast vollständig aus einer ausführlichen Nachricht über die öffentliche Debatte zur *Wertheimer Bibel* bestand.“²⁴¹ Die ‚Acta‘ drucken in den folgenden Jahren immer wieder kürzere oder längere Nachrichten über die ‚Wertheimer Bibel‘ sowie zentrale Schriften der Debatte, etwa Schmidts ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit‘ [sic!].²⁴² Zusammen mit der von Schmidt 1738 herausgegebenen ‚Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bi-

236 Vgl. FN 194 der vorliegenden Arbeit.

237 Vgl. Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit.

238 Goldenbaum bietet eine ausführliche Darstellung der Streitschriften, Verteidigungsschriften und Rezensionen, die im Zuge der Debatte in den Jahren 1735–1737 veröffentlicht wurden (vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*).

239 Vgl. Raupp, Schmidt.

240 Erläuterung zu den ‚Gelehrten Zeitungen‘ siehe Kapitel 4.1 der vorliegenden Arbeit.

241 Goldenbaum, Leibniz, 99. Auch die weiteren Informationen zu den *Acta historico-ecclesiastica* sind dem Aufsatz Goldenbaums entnommen.

242 Vgl. Anonym, Vorstellung.

belwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind'²⁴³ lässt sich auf diese Weise leicht ein Eindruck der theologischen Positionen im damaligen Skandal gewinnen.

Zu der Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ wurden zudem schon früh Überblicksartikel geboten, die sich um mehr oder weniger Objektivität in der Berichterstattung bemühten und oftmals Briefe, Rezensionen und Gutachten mit abdruckten. Im Jahr 1739 erörterte Johann Georg Walch den Fall der ‚Wertheimer Bibel‘ im Rahmen seiner mehrbändigen Publikation ‚Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche‘.²⁴⁴ Ebenfalls 1739 veröffentlichte Johann Nicolaus Sinnhold die ‚Ausführliche Historie der verrufenen sogenannten Wertheimischen Bibel‘,²⁴⁵ zu der Walch das Vorwort schrieb. Walch und Sinnhold gehörten dem Lager der Kritiker Schmidts an und stellen den Verlauf der Debatte einseitig dar. Im Jahr 1751 wurde im ‚Allgemeinen Gelehrten-Lexicon‘, das von Christian Gottlieb Jöcher herausgegeben wurde, ein kurzer Eintrag zu Schmidt veröffentlicht²⁴⁶ und 1755 bot das von Johann Heinrich Zedler herausgegebene ‚Grosse vollständige Universal-Lexicon‘ einen sehr ausführlichen Überblicksartikel.²⁴⁷ Allerdings beziehen sich sowohl Jöcher als auch Zedler auf die einseitige Darstellung Walchs.²⁴⁸ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts erschienen jedoch Artikel, die objektiver und unabhängiger berichteten. Im Jahr 1788 veröffentlichte Johann Rudolph Schlegel, der ‚Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments‘ fortführte, im letzten Band des Werks einen kurzen Eintrag, der sich um Objektivität bemüht, und druckte zudem den Briefwechsel ab, den der wertheimischen Kammerrat Höflein und Schmidt mit Wolff, Reinbeck und Mosheim pflegten.²⁴⁹ Ein kurzer, neutraler Eintrag wurde 1790 in ‚Gotthold Ephraim Lessings Kollektaneen zur Literatur‘ publiziert, die nach Lessings Tod von Johann Joachim Eschenburg herausgegeben

243 Vgl. Anonym, Sammlung.

244 Vgl. Walch, Einleitung, 1276–1374.

245 Vgl. Sinnhold, Historie.

246 Vgl. Allgemeines Gelehrten-Lexicon, . Schmid.

247 Vgl. Zedler, Wertheimische Bibel.

248 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 185.

249 Vgl. Schlegel, Kirchengeschichte.

wurden.²⁵⁰ In den anonym herausgegebenen ‚Blättern aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz‘ wurde 1797 ein umfassender Überblick veröffentlicht.²⁵¹

Anfang des 19. Jahrhunderts wurde es still um die ‚Wertheimer Bibel‘. 1828 publizierte der Jurist Friedrich Karl von Strombeck in der Zeitschrift ‚Neue kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen‘ eine kurze Notiz²⁵² zu Schmidt, die als Ergänzung zum Bericht in den ‚Blättern aus dem Archiv der Toleranz und der Intoleranz‘ gedacht war. Von Strombeck kann aus eigenen Recherchen sowohl berichtet, dass Schmidt der Übersetzer von Spinozas ‚Sittenlehre‘ (1744),²⁵³ Tindals ‚Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sey‘ (1741) und Cante-mirs ‚Geschichte des Osmanischen Reichs‘ (1745) ist, als auch Neuigkeiten zu Schmidts Ableben beisteuern. Von Strombeck hat im Begräbnisregister der ehemaligen Schlossgemeinde Wolfenbüttel folgende Notiz gefunden:

1749 des Nachts vom 19. auf den 20. Decbr. ist der Hofmathematikus Schröder [= Pseudonym Schmidts, A. F.] gestorben; u. da er auf Sr. Durchl. Befehl hat müssen secirt werden, so hat sich an dem Herzen ein Geschwür befunden. Den 23. huius begraben.²⁵⁴

Er schließt seinen kurzen Bericht mit der Bitte, sollte noch jemand anderes weitere Erkenntnisse haben, so möge er sie in eben dieser Zeitschrift veröffentlichen, dies „würde gewiß manchem Leser nicht uninteressant seyn“.²⁵⁵ Schmidt hatte also offenbar immer noch eine kleine Fangemeinde.

Es konnte auch nach eingehender Recherche kein in den Jahren 1828–1862 veröffentlichter Beitrag ermittelt werden. Sollte es in diesem Zeitraum doch eine Veröffentlichung gegeben haben, so hatte diese zumindest keinen Einfluss auf andere Forschungsbeiträge, da sie nicht zitiert wurde. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts finden sich wieder ausführliche Erörterungen der ‚Wertheimer Bibel‘. Ihnen bietet sich mit dem Abstand von mehr als 120 Jahren die Möglichkeit, das Werk vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen. Es zeigt sich aber auch, dass der polemische Schriftenkrieg von Schmidts Gegnern

250 Vgl. Eschenburg, Kollektaneen, 344–345 (eigentl. bis 346, aber Fehler in der Seitenzählung).

251 Vgl. Anonym, Geschichte.

252 Vgl. Strombeck, Schicksale.

253 Vgl. Spinoza, Sittenlehre. Vgl. zu dieser Übersetzung: Goldenbaum, Ethik.

254 Strombeck, Schicksale, 442.

255 Strombeck, Schicksale, 442.

mit den von ihnen geprägten Lesarten noch immer Einfluss ausüben konnte: Die ‚Wertheimer Bibel‘ hatte im 19. Jahrhundert den Ruf, die irregeleitete und bedeutungslose Tat eines „obskuren Halbgelehrten“²⁵⁶ zu sein. Als erster relevanter Beitrag im 19. Jahrhundert ist der von Hermann Hettner aus dem Jahr 1862 zu nennen.²⁵⁷ Hettner wird in der Folge oft zitiert, seine Wertung hatte somit Auswirkung auf die weitere Forschung und wird daher – ebenso wie die Darstellung von Mauthner – besprochen, obwohl es sich nicht um einen Beitrag aus der Theologie handelt. Hettner setzt sich im Rahmen seiner Literaturgeschichte auf zehn Seiten mit der ‚Wertheimer Bibel‘ auseinander – im Anschluss an ein längeres Kapitel, das sich mit dem ‚Vordringen des Rationalismus‘ und mit Christian Wolff, dem Protagonisten dieser neuen Strömung, beschäftigt. Die ‚Wertheimer Bibel‘ sieht Hettner als Ergebnis der „Zusammenwirkung Wolff’scher und englischer Anregungen“.²⁵⁸ Die Bibel sei bei Schmidt nur noch ein philosophisches Lehrbuch wolff’scher Ausrichtung.²⁵⁹ Hettner beginnt seine Erörterung von Schmidts Übersetzung mit der Feststellung, dass die ‚Wertheimer Bibel‘ ihren einstigen Bekanntheitsgrad völlig eingebüßt habe:

Man kennt dieses merkwürdige Buch jetzt meist nur noch nach der dunklen und unbestimmten Ueberlieferung bösen Leumunds. Selbst Kirchen- und Dogmenhistoriker gehen scheu und ohne Prüfung an ihm vorüber.²⁶⁰

Zur Zeit Hettners war diese Feststellung – soweit sich dies aus heutiger Sicht rekonstruieren lässt – zutreffend.²⁶¹ Anscheinend war die ‚Wertheimer Bibel‘ bereits derart in Vergessenheit geraten, dass Hettner sogar zu dem – nach heutigem Kenntnisstand nicht haltbaren – Urteil gelangt, das Werk habe „selbst auf die nächsten Zeitgenossen und Nachfolger nur wenig unmittelbaren Einfluß geübt“.²⁶² Wertschätzung zollt Hettner in seiner Darstellung vor allem der Persön-

256 Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 717.

257 Vgl. Hettner, Literaturgeschichte.

258 Hettner, Literaturgeschichte, 257.

259 Vgl. Hettner, Literaturgeschichte, 262.

260 Hettner, Literaturgeschichte, 257.

261 Die Quellenlage war zur Zeit Hettners noch recht begrenzt. Hettner führt – neben der ‚Wertheimer Bibel‘ selbst – die bereits erwähnten und im Zusammenhang mit der ‚Wertheimer Bibel‘ oft genannten Arbeiten von Sinnhold (vgl. Sinnhold, Historie) und Schlegel (vgl. Schlegel, Kirchengeschichte) an, außerdem noch einen Äußerungen Eschenburgs (vgl. Eschenburg, Kollektaneen).

262 Hettner, Literaturgeschichte, 266. Dieses Urteil Hettners steht in krassem Kontrast zu dem, welches Goldenbaum etwas mehr als 140 Jahre später fällen wird: „Diese Debatte [um die

lichkeit Schmidts. Er hebt besonders dessen Ruhe hervor, mit der er auf die Angriffe reagierte, und seine nie enden wollende Bereitschaft zum Dialog. Diese positiven Charakterzüge Schmidts zeigen sich in Hettners Beschreibung besonders durch die Kontrastierung Schmidts mit Wolff und seinen Schülern, die Schmidt – mit Mosheim als einziger Ausnahme – alle schändlich im Stich gelassen hätten. Die These Hettners, dass Schmidt außer Mosheim keine Unterstützung mehr gehabt habe, ist inzwischen allerdings überholt.²⁶³ Für das Bibelübersetzungsprojekt selbst hat Hettner keine lobenden Worte, sondern nur vernichtende Kritik übrig: „Platter und prosaischer [...] war noch nie die tiefe Poesie der Bibel entstellt worden.“²⁶⁴ Sein Urteil untermauert Hettner mit einigen langen Zitaten aus der ‚Wertheimer Bibel‘, die er mit dem Luthertext vergleicht. Hettner trägt einige beliebte Missverständnisse zur ‚Wertheimer Bibel‘ weiter, etwa dass Schmidt die messianischen Weissagungen im Alten Testament ableugne.²⁶⁵ Auffällig ist, dass Hettner Schmidts Verfahren als „allegorische Schriftauslegung“²⁶⁶ bezeichnet und diese wiederum als typisch für das ganze achtzehnte Jahrhundert ansieht. Das Spannungsverhältnis zwischen einer der ‚Wertheimer Bibel‘ allgemein zugeschriebenen Bedeutungslosigkeit und persönlicher Anerkennung für Johann Lorenz Schmidts Arbeit, welches sich bei Hettner findet, zeigt sich auch im Artikel ‚Wertheimisches Bibelwerk‘, der von Eduard Reuß verfasst wurde und im Jahr 1863, also ein Jahr nach der Darstellung Hettners, in der ersten Auflage der ‚Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche‘ (RE) erschien.²⁶⁷

‚Wertheimer Bibel‘, A. F.] hat in Deutschland Epoche gemacht und war nicht nur für die Entwicklung der Theologie, sondern vor allem für die der Philosophie und Ästhetik in Deutschland von der größten Bedeutung“ (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 187).

263 Mit dieser Lesart vom ‚Einzeltäter Schmidt‘ hat sich Spalding intensiv auseinandergesetzt und kommt aufgrund der Sichtung des Quellenmaterials zu dem Ergebnis, dass sich Schmidt auch noch auf der Flucht und in seiner Hamburger Zeit auf ein ganzes Netzwerk an Unterstützern verlassen konnte (vgl. Spalding, Untergrund; Spalding, Seize).

264 Hettner, Literaturgeschichte, 258.

265 Vgl. Hettner, Literaturgeschichte, 262.

266 Hettner, Literaturgeschichte, 266.

267 Vgl. Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, RE. Der Artikel wurde unverändert auch in der RE² 1885 veröffentlicht (vgl. Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, RE²). Zudem wird die ‚Wertheimer Bibel‘ in der RE² 1878 im Artikel ‚Deutsche Bibelübersetzungen‘ von Fritzsche kurz erwähnt und als „abgeschmackt breit und umschreibend“ bezeichnet (vgl. Fritzsche, Bibelübersetzungen, 557). In der RE³ hat die ‚Wertheimer Bibel‘ keinen eigenen Eintrag mehr, stattdessen ist der Artikel von Reuß in Auszügen eingebettet in den Artikel ‚Bibelwerke‘ Hölschers aus dem Jahr 1897 (vgl. Hölscher, Bibelwerke). Hölscher ändert den Artikel von Reuß nur wenig ab, verwendet ihn aber, ohne ihn als Zitat kenntlich zu machen. In der RE³ findet sich auch wieder der negative Kommentar Fritzsches zur ‚Wertheimer Bibel‘ im Überblicksartikel zur Bibel-

Reuß steigt ebenso wie Hettner mit einem Kommentar zum schlechten Ruf der ‚Wertheimer Bibel‘ ein. Sie habe zwar „zur Zeit ihrer Erscheinung großes Aufsehen“ gemacht, „nun aber längst so sehr alle Bedeutung verloren [...], daß ihre Erwähnung an diesem Orte [der RE, A. F.] beinahe einer Entschuldigung“ bedürfe.²⁶⁸ Reuß geht nach dieser einleitenden Abwertung der Bibelübersetzung auf immerhin drei Seiten durchaus differenziert auf die ‚Wertheimer Bibel‘ ein, wenn auch weitere Spitzen nicht fehlen.²⁶⁹ Er gesteht Schmidt zu, dass sein Werk „die Frucht eifriger, wenn auch einseitig getriebener Studien“ sei und es „eine ziemliche Kenntniß des Hebräischen“ verrate,²⁷⁰ außerdem sei Schmidt eine gewisse „Originalität“ nicht abzusprechen.²⁷¹ Reuß erkennt durchaus an, dass Schmidt einiges für die Theologie geleistet habe, wie sein abschließendes Urteil zeigt:

Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfahrung, daß die ‚Pfadfinder‘ in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten können, als sich zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwaige richtige Orientieren Spott und Tadel zu ernten, daß aber ihr Irren und ihr Leiden in gleicher Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.²⁷²

Darauf, was genau Schmidts Beitrag zur Erschließung neuen Territoriums war, um welches Territorium es sich handelt und wer die möglichen Nachfolger Schmidts sein könnten, geht Reuß leider nicht ein.

Im Jahr 1865 weist August Tholuck auf die ‚Wertheimer Bibel‘ im Rahmen seiner ‚Geschichte des Rationalismus‘ hin. Tholuck war ebenso wie ehemals Lange ein Kämpfer gegen die rationalistische Prägung der Universität Halle. Folglich kommt er zu dem Urteil, die ‚Wertheimer Bibel‘ sei Produkt „der Geschmacklosigkeit, welche in Wolff’scher Manier auch das Deutlichste noch verdeutlichen wollte“.²⁷³

In seiner ‚Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche‘ von 1869 würdigt dafür Ludwig Diestel Schmidts „rigorose Auffassung der histor. Interpretation, jedes Buch nur aus sich selbst zu erklären“ als bedeutsam.²⁷⁴

übersetzung (vgl. Fritzsche/Nestle, Bibelübersetzungen, 80).

268 Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 715f.

269 Reuß attestiert Schmidt z. B. „gewöhnliche[n] hausbackene[n] Rationalismus“ (Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 717).

270 Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 717.

271 Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 717.

272 Reuß, Wertheimisches Bibelwerk, 718.

273 Tholuck, Rationalismus, 144.

274 Diestel, Geschichte, 420.

In den Jahren 1877–1890 erscheinen mit den Veröffentlichungen von Koelreutter, Schattenmann und Frank drei umfassendere Beiträge zur ‚Wertheimer Bibel‘. Gustav Adolf Koellreutter äußert sich in einem Artikel in der ‚Protestantischen Kirchenzeitung‘ 1877 zur ‚Wertheimer Bibel‘.²⁷⁵ Seine Erörterung bettet Koelreutter in eine allgemeine Reflektion über die Epoche der Aufklärung ein. Hierbei wird deutlich, wie negativ die Aufklärung Ende des 19. Jahrhunderts bewertet wurde.²⁷⁶ Koelreutter bemüht sich jedoch zu erläutern, dass der Aufklärung ein theologischer Formalismus vorausging und sich aufklärerische Methoden und Thesen als Gegenreaktion entwickelten. Auch die ‚Wertheimer Bibel‘ versucht Koelreutter vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen. Koelreutter kritisiert die ‚Wertheimer Bibel‘ zwar, sieht sie aber als Zeichen für „den Anbruch einer großen, nach Befreiung des Geistes, nach Wahrheit und Klarheit ringenden Zeit“, nämlich des Rationalismus.²⁷⁷

Schmidt wurde in der Nähe von Schweinfurt geboren. Aus regional-historischem Interesse heraus informiert der Pfarrer und Religionslehrer Paul Friedrich Schattenmann daher 1878 im Rahmen eines Jahresberichtes der Studienanstalt in Schweinfurt²⁷⁸ über den Sohn der Stadt. Schattenmanns vierzigseitiger als ‚Lebensbild‘ bezeichneter Bericht informiert betont kurzweilig über den Verlauf der Ereignisse und bemüht sich um eine faire Wertung. Ebenfalls auf die Darstellung der historischen Ereignisse konzentriert sich Gustav Frank zwei Jahre später.²⁷⁹ Er bietet eine deutlich neutralere Darstellung des Skandalverlaufs als Schattenmann, indem er eine informative Auswahl von Briefen, Auszüge aus Streitschriften und Teile des Vernehmungsprotokolls wiedergibt und diese durch erklärende Worte verbindet. Wertender Bemerkungen enthält sich Frank fast durchgehend, und wenn er doch seine eigene Meinung einbringt, so ist sie der Sache Schmidts

275 Vgl. Koelreutter, Wertheimer.

276 Vgl. die Aussage Koelreutters: „Wenn von der deutschen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts die Rede ist, so gehört es immer noch in vielen Kreisen zum guten Ton, über diese culturgeschichtliche Periode leichthin abzuurtheilen mit einigen Redensarten von ‚geistiger Flachheit‘ und ‚Geschmacklosigkeit‘ oder gar nur mit einem vornehmen Lächeln, in dem sich deutlich das stolze Bewußtsein abspiegelt, wie ‚herrlich weit‘ wir’s jetzt im Vergleich zu jener ‚geistlosen Zopfzeit‘ gebracht haben“ (Koelreutter, Wertheimer, Sp. 669).

277 Koelreutter, Wertheimer, Sp. 682.

278 Vgl. Schattenmann, Schmidt.

279 Vgl. Frank, Wertheimer Bibelübersetzung.

wohlgesonnen.²⁸⁰ Von Frank stammt auch der Artikel über Schmidt in der ‚Allgemeinen Deutschen Biographie‘.²⁸¹

Im 20. Jahrhundert sind als Beiträge zur ‚Wertheimer Bibel‘ zunächst die Einträge in der Lexikonreihe ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ (RGG) zu nennen. In der RGG¹, wie auch in den folgenden Auflagen, hat die ‚Wertheimer Bibel‘ keinen eigenen Eintrag, sondern wird 1909 im Rahmen des Artikels ‚Bibelübersetzungen und Bibelwerke, deutsche‘ von Alfred Bertholet besprochen. Zwar äußert sich Bertholet nur in wenigen Zeilen zur ‚Wertheimer Bibel‘, nennt sie aber das klassische Bibelwerk der Aufklärung.²⁸² Er folgt undifferenziert den von Lange vorgekauften typischen Anschuldigungen²⁸³ und wirft Schmidt „spießbürgerliche Pedanterie“²⁸⁴ vor. In der RGG² wird die ‚Wertheimer Bibel‘ im Überblicksartikel zur Bibelübersetzung 1927 nur noch ungenau besprochen,²⁸⁵ dafür gibt es 1931 einen sorgfältigen Eintrag zu Schmidt selbst.²⁸⁶

Zeitlich zwischen den Artikeln in der RGG¹ und der RGG² liegt die ausführliche Erörterung der ‚Wertheimer Bibel‘, die Fritz Mauthner 1922 in seinem Überblickswerk ‚Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande‘ bringt. Bei Mauthner findet sich nun eine Neubewertung der ‚Wertheimer Bibel‘. Mauthner kann hierzu gelangen, weil er seine hermeneutischen Kriterien – ebenso wie Koelreutter 1877 – an die Zeit des Wertheimers anpasst und so hinter Schmidts scheinbare Pedanterie schauen kann. Denn,

wer [...] sein eigenes Gehirn erst auf die Wolffsche Methode eingestellt hat, wer also mit den Augen eines deutschen Gebildeten von 1735 zu lesen imstande ist, der begreift schließlich auch die Absicht solcher Schulmeistereien: Lorenz Schmidt will

280 Frank hebt etwa „das protestantische Bewußtsein eines Brandenburger Markgrafen“ hervor, „welches ein drohendes Gericht vom Haupte eines von seinen orthodoxen und pietistischen Glaubensgenossen verfehmten Gelehrten fern hielt“ (Frank, Wertheimer Bibelübersetzung, 280).

281 Vgl. Frank, Schmidt.

282 Vgl. Bertholet, Bibelübersetzungen, Sp. 1166.

283 Etwa mit dem in der Rezeptionsgeschichte oft wiederholten Vorwurf, Schmidt erkläre den Lesern sogar, was eine Mutter sei (vgl. Bertholet, Bibelübersetzungen, Sp. 1166).

284 Bertholet, Bibelübersetzungen, Sp. 1166.

285 Die ‚Wertheimer Bibel‘ wird von Fiebig im Artikel ‚Bibelübersetzungen: IV. Deutsche‘ als eines unter mehreren Beispielen für eine schlechte Bibelübersetzung aufgezählt – allerdings wird sie in der Aufzählung getrennt von Schmidts Übersetzung des Pentateuch aufgeführt. Fiebig war also offensichtlich nicht klar, dass es sich um dasselbe Werk handelt (vgl. Fiebig, Bibelübersetzungen, Sp. 1053).

286 Vgl. Zscharnack, Schmidt.

mit jedem Worte und Begriffe immer wieder erklären, nichts als erklären, will eine unumstößliche Unterlage für ein richtiges Verständnis der Bibel schaffen.²⁸⁷

Wertende Urteile zur Persönlichkeit Schmidts halten sich bei Mauthner, verglichen etwa mit Hettner, in Grenzen. Schmidt wird als tüchtig, aber eigensinnig dargestellt. Eine Typisierung als verlassener Kämpfer für die Wahrheit, wie sie sich bei Hettner findet, unterbleibt bei Mauthner. Interessant ist, dass Mauthner Schmidts Rechtgläubigkeit in Frage stellt. Er formuliert die These, Schmidts Bekenntnis zum evangelischen Glauben und das in der Vorrede formulierte Ziel, die Absichten Gottes zu fördern, sei eine zur damaligen Zeit nötige Anpassungsleistung.²⁸⁸ Schließlich stellt Mauthner Schmidts Verdienste für die Sprachwissenschaft heraus und würdigt Schmidt „als einen der ersten, die in trüber Zeit deutsch über den deutschen Stil nachgedacht haben“.²⁸⁹

Beim Durchgang durch die öffentlich belegte Wirkungsgeschichte der ‚Wertheimer Bibel‘ lässt sich also zunächst ein starkes zeitgenössisches Interesse beobachten, dass mit der Publikation zahlreicher Artikeln einher geht. Allerdings sind die Darstellungen zur ‚Wertheimer Bibel‘ in den Jahren 1735–1739 geprägt von der Kampagne, die von den Gegnern Schmidts losgetreten wurde, um ein Verbot der ‚Wertheimer Bibel‘ zu erreichen. Aufgrund der Zensurbestimmungen war es bereits kurz nach der Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ nicht mehr möglich, offiziell wohlwollende Urteile oder neutrale Einordnungen drucken zu lassen. Die Artikel, die gegen Mitte des 18. Jahrhunderts erschienen, waren zwar nicht mehr Teil der zeitgenössischen Auseinandersetzung, bieten aber noch keine eigene Einordnung, sondern sind inhaltlich nach wie vor von den polemischen Urteilen über die ‚Wertheimer Bibel‘ abhängig. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts schließlich kommt es zu neutralen Einordnungen und der nachträglichen Veröffentlichung wohlwollender zeitgenössischer Gutachten. Allerdings sollte bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Interesse an der ‚Wertheimer Bibel‘ rapide abnehmen, was vermutlich dem allgemeinen Trend einer Abwertung der Aufklärung geschuldet ist. Wenn die ‚Wertheimer Bibel‘ im 19. und 20. Jahrhundert

287 Mauthner, *Atheismus*, 265.

288 Vgl. Die Aussage Mauthners: 61 „Er darf offenbar nicht anders, im Sinne der hohen Standespersonen, welche für den Druck und für seine schöne Ausstattung Sorge getragen haben“ (Mauthner, *Atheismus*, 263f.).

289 Mauthner, *Atheismus*, 271.

überhaupt noch wahrgenommen wurde,²⁹⁰ hatte sie fast immer einen undifferenziert schlechten Ruf – dies zeigen unter anderem die Einträge in der RGG¹ und RGG². Dennoch gab es Theologen, die bereit waren, sich mit der ‚Wertheimer Bibel‘ auseinander zu setzen. Bei Schattenmann sind regional-historische Forschungen der Ausgangspunkt. Im Fall von Reuß, Diestel und Frank handelt es sich um Theologen, die ein Interesse an ‚liberaler Theologie‘ hatten.²⁹¹

290 Und nicht etwa wie beim RGG² Eintrag von Fiebig, dem noch nicht einmal mehr bekannt war, dass die ‚Wertheimer Bibel‘ mit Schmidts Übersetzung des Pentateuch identisch ist.

291 Der Artikel von Frank erschien in der ‚Protestantischen Kirchenzeitung‘, welche dem Lager der liberalen Theologie zuzurechnen ist (vgl. Wolfes, Theologie, 40); Reuß setzte sich schon früh wohlwollend mit der rationalistischen Philosophie auseinander (vgl. Wesseling, Reuss); Diestel vertrat eine „streng historische Methode der theologischen Forschung, sowie die Befreiung der Bibelauslegung von den Banden der Dogmatik“ und war während seiner Zeit als Privatdozent mit Ritschl befreundet (vgl. Kautzsch, Diestel).

3 Die Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘

In der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ legt Schmidt das Programm seiner Übersetzung dar. Hier äußert er sich zum Anlass der Übersetzung und erläutert die Ziele, welche er mit seinem Vorhaben verfolgt. Zudem erläutert er die Prinzipien seiner Theorie der freien Übersetzung. Leider gelingt es Schmidt in der Vorrede nicht immer, seine Grundsätze voraussetzungsfrei und verständlich zu erklären. Oft bezieht er sich auf philosophische Konzepte – etwa auf die von Wolff oder Leibniz – ohne diese explizit zu benennen und einführend darzustellen. Beachtenswert ist die Vorrede dennoch, da Schmidts hermeneutisches Programm aus einer ganz eigentümlichen Mischung besteht. Einen Blick auf die einzelnen Elemente zu werfen, die sich zum Ganzen von Schmidts Übersetzungskonzept fügen, ist hilfreich für das Verständnis der Entwicklung von Schriftauslegung und Bibelübersetzung allgemein – gerade weil das Konzept Schmidts von einer Übergangsphase zeugt und seltsam unausgegoren wirkt. Um einen Eindruck der Vorrede zu vermitteln, soll zunächst der Aufbau der Vorrede in seiner linearen Abfolge kurz vorgestellt werden.

3.1 Der Aufbau der Vorrede

Im Gegensatz zu späteren Verteidigungsschriften Schmidts wirkt der Aufbau, dem die Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ folgt, wenig strukturiert. Um die Orientierung zu erleichtern, soll daher zunächst ein Überblick über die Gliederung der Vorrede gegeben werden. Sie lässt sich in vier Abschnitte einteilen: Zuerst wird ein geschichtlicher Überblick²⁹² geboten, der darstellt, wie die ‚Schriften‘ zu ihrem Ansehen gelangt seien. Am Ende dieses Abschnittes folgt das Fazit, dass ein Nachweis der Vernunftgemäßheit der ‚Schriften‘ noch ausstehe. Im zweiten Teil der Vorrede²⁹³ wird erläutert, wie ein solcher Nachweis beschaffen sein müsse. Am Ende dieses Abschnittes kommt Schmidt zu dem Schluss, dass für dieses Vor-

²⁹² Vgl. Anonym, Vorrede, 5–9.

²⁹³ Vgl. Anonym, Vorrede, 10–21.

haben zunächst die grundlegende Arbeit einer dafür geeigneten Bibelübersetzung ausgeführt werden muss. Im dritten und längsten Teil der Vorrede²⁹⁴ entwickelt Schmidt auf vierundzwanzig Seiten seine Übersetzungstheorie. Und im Schlussteil²⁹⁵ verweist Schmidt auf die Autoritäten, die sein Vorhaben schützen, fordert zum Dialog auf und wünscht sich Gottes Unterstützung.

Vor allem der erste und zweite Teil der Vorrede wirken stark referierend. Im zweiten Teil gewinnt dieser Stil dann auch noch den Charakter eines schlechten Referates, dessen aneinandergereihte fremde Versatzstücke ohne das Hintergrundwissen der philosophischen Konzepte von Leibniz und Wolff unverständlich sind. Im dritten und vierten Teil der Vorrede schreibt Schmidt dagegen klar verständlich und vermehrt in eigenen Worten. Nach diesem ersten Überblick über den Aufbau der Vorrede, wird im Folgenden genauer auf die Inhalte der einzelnen Teile einzugehen sein.

Wie bereits ausgeführt, beginnt Schmidt die Vorrede mit einem historischen Teil, in welchem er die Geschichte der Verbreitung der ‚Schriften‘²⁹⁶ mittels eines recht verschachtelten Aufbaus darlegt. Schmidt unternimmt den Gang durch die Geschichte der Verbreitung der ‚Schriften‘ dreimal, wobei er zunächst in seiner Gegenwart beginnt, dann zurückblickt zum Zeitpunkt, als die Verbreitung der ‚Schriften‘ begann, um nach dem dreimaligen Gang durch die Geschichte jedes Mal wieder bei seiner eigenen Zeit zu enden. Bei diesem Überblick fällt auf, dass Schmidt sehr vage bleibt, sowohl was Namen als auch was Datierungen angeht. Es bleibt unklar, auf welche ‚Gelehrten‘ er sich bezieht, wenn er von den früheren Bemühungen berichtet, die Wahrheit der ‚Schriften‘ zu erweisen. Zudem nennt Schmidt nicht eine einzige Jahreszahl und nur wenige wichtige historische Fixpunkte, die eine Einordnung ermöglichen. Auf welche religions- und kirchengeschichtlichen Quellen er sich bezieht, erwähnt er nicht.

294 Vgl. Anonym, Vorrede, 22–45.

295 Vgl. Anonym, Vorrede, 45–48.

296 Im Folgenden werde ich den Ausdruck ‚Schriften‘ übernehmen, der in der Vorrede verwendet wird, da Schmidt selbst nie von ‚Bibel‘, ‚Hl. Schrift‘, ‚Neuem Testament‘ oder ‚Altem Testament‘ spricht.

Ordnet man Schmidts historischen Überblick chronologisch, fängt er bei Mose²⁹⁷ als erster „Mittelsperson[...]“²⁹⁸ an und endet in Schmidts Gegenwart. Die Personen Jesus von Nazareth oder Paulus, und somit auch der Übergang vom Judentum zum Christentum, werden in dem Überblick bemerkenswerterweise nicht erwähnt. Der Fokus der historischen Darstellung²⁹⁹ liegt vielmehr auf der Frage, wie die ‚Schriften‘ zu dem hohen Ansehen³⁰⁰ gelangten, welches sie im 18. Jahrhundert haben. Dieser Prozess der Überlieferung erfolgte nach Schmidts Darstellung, ohne dass die ‚Schriften‘ jemals auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft worden wären. Bei Schmidt erscheinen die ‚Schriften‘ als ein Dokument, welches innerhalb des – seiner Darstellung nach – schlecht angesehen und zu Irrtümern neigenden jüdischen Volkes entstand und in der hellenistischen Welt unter den Ungebildeten Verbreitung fand. Den geschichtlichen Einleitungsteil beschließt Schmidt daher mit dem Fazit, dass es aufgrund dieser noch ausstehenden Prüfung³⁰¹ durchaus zulässig sei, wenn die Kritiker, wie etwa Woolston oder Tindal, einen Nachweis des göttlichen Wahrheitsanspruches der ‚Schriften‘ forderten.³⁰²

297 Mose wird zwar nicht namentlich genannt, der Zusammenhang legt aber sehr nahe, dass Mose gemeint ist.

298 Anonym, Vorrede, 6.

299 Schmidt ist in der Folge der Debatte für diesen historischen Überblick angegriffen worden; etwa von Joachim Lange, der sich und seine Leser im ‚Religions-Spötter‘ fragt, „ob nicht der Auctor, zum Zwecke seiner intendirten Religions-Spötere, vorsetzlich wider alle historische Wahrheit rede, wenn er saget, daß die Schriften Mosis und der Propheten ihr Ansehen bey der jüdischen Nation mit genauer Noth erhalten haben?“ (Lange, Religions-Spötter, 28). Schmidt rechtfertigt sich in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ in den Paragraphen §16–28 für seine Darstellung (vgl. Anonym, Wahrheit, 102–116). Er führt als Quellen für seinen Überblick die Berichte im Alten Testament selbst – etwa die Bücher Richter oder Könige – sowie auch Pufendorfs ‚Einleitung zur Historie‘ an (vgl. Anonym, Wahrheit, 112).

300 Die ‚Schriften‘ besitzen laut Schmidt für einen großen Teil der Bevölkerung die Eigenschaft der „völlige[n] Untrieglicheit“, ihre Aussagen werden „ohne Widerspruch“ angenommen und das Handeln wird nach ihren Vorschriften ausgerichtet (vgl. Anonym, Schriften, 5). Dieser positive Eingangsbefund deckt sich durchaus mit den historischen Fakten. Greschat etwa betont in seiner Einleitung zum Sammelband ‚Aufklärung‘, dass „das Phänomen Aufklärung mitsamt dem ganzen Spektrum ihrer höchst unterschiedlichen Ausgestaltungen [...] primär die Angelegenheit einer ausgesprochen schmalen Gesellschaftsschicht“ gewesen sei. Es sei „selbst bei optimistischen Schätzungen [...] kaum anzunehmen, daß um 1750 mehr als 10% der Bevölkerung in Europa vom Geist der Aufklärung berührt oder gar erfüllt gewesen wären“. (Vgl. Greschat, Einleitung, 9.) Dieser Prozentsatz dürfte um 1735 noch um einiges geringer ausgefallen sein.

301 Für Schmidt ist nun aber anscheinend der Zeitpunkt gekommen, zu dem die Wissenschaft ausreichend weit entwickelt ist, um die Wahrheit der ‚Schriften‘ zu erweisen. Es wird deutlich, dass er sich selbst in einer Traditionslinie mit den anderen „scharfsinnigen Gelehrten“ (Anonym, Vorrede, 8) vor ihm sieht, die seiner Darstellung nach bereits ein ähnliches Anliegen wie er hätten.

302 Vgl. die Aussage Schmidts: „Wenn man nun gründlich davon urtheilen will: so kan man den Gegnern ihr Recht keines weges gänzlich absprechen, wenn sie verlangen, daß man ihnen die

Im Anschluss hieran legt Schmidt dar, wie ein solcher Nachweis beschaffen sein müsste, wobei er sich deutlich auf die mathematische Methode Wolffs und die Philosophie Leibniz' bezieht. In einem kurzen Einschub belegt er die Rechtmäßigkeit des von ihm vorgestellten Verfahrens, indem er es von der Beschaffenheit Gottes ableitet: Das Verfahren entspreche Gottes Wesen und der Art seiner Offenbarung.

Nach eingehenden Erläuterungen des nötigen Verfahrens und seiner Vorzüge auch für die Weitergabe und Lehre der göttlichen Wahrheiten nennt Schmidt schließlich den Anlass seiner Übersetzung. Bevor ein allgemeiner Nachweis des göttlichen Wahrheitsanspruches der Schriften überhaupt durchgeführt werden könne, müsse zunächst die Grundlage gesichert werden. In Schmidts Denken, das sich an der wolffschen Methode orientiert, bedeutet dies: Das Begriffssystem der ‚Schriften‘ muss bestimmt werden.³⁰³ Dies möchte Schmidt mit seiner Übersetzung erreichen. Daher bildet auch das Verständnis davon, was ein ‚Begriff‘ ist, den Ausgangspunkt von Schmidts Übersetzungs- und Sprachtheorie, die er im Folgenden eingehend erläutert. An dieser Stelle der Vorrede wird auch deutlich, weshalb Schmidt eine ‚freye Übersetzung‘ als die für seine Zwecke geeignetere Übersetzung ansieht. Nur sie ist in der Lage, das in den ‚Schriften‘ bereits vorhandene, aber unklar formulierte Begriffssystem deutlich zu machen: „Wenn also die Schrift von der Art ist, daß sie Begriffe geben soll: so muß man die verblühten Worte in eigentliche Redensarten verwandeln.“³⁰⁴

Neben seinem ‚Begriffs‘-Verständnis ist Schmidts Anspruch an die Verwendung der deutschen Sprache ein weiteres wichtiges Merkmal seiner Übersetzungstheorie. Er bemüht sich, die „Regeln der Wohlredheit“³⁰⁵ anzuwenden. Im Rahmen der Darstellung seiner Übersetzungsprinzipien und der dahinter liegenden Sprachtheorie nennt Schmidt zudem die von ihm verwendeten Quellen. Als origi-

Verbindung dieser Wahrheiten unter sich und mit anderen ausgemachten Sätzen zeigen soll, ehe sie solche für göttlich erkennen könnten“ (Anonym, Vorrede, 10).

303 Vgl. die Aussage Schmidts: „Allein, es ist noch vorhero [bevor die geoffenbarten Wahrheiten abgehandelt werden können, A.F.] eine Arbeit zu verrichten, ehe man hierinnen richtig verfahren kan. Weil man die Gründe darzu aus diesen Schriften schöpfen muß: so ist es unmöglich, daß man die Sätze, welche man daraus zu nehmen hat, richtig bestimmt und verknüpft, ehe man deutliche Begriffe gesucht und ihre Richtigkeit aus dem ganzen Vortrag ordentlich erwiesen hat“ (Anonym, Vorrede, 22)

304 Anonym, Vorrede, 25.

305 Anonym, Vorrede 28.

nalsprachliche Grundlage seiner Übersetzung nennt er den hebräischen Text von Robert Stephanus und Schmidt gibt an, er habe sich bei den Angaben von Maßen, Gewicht und Währung auf die Schriften des Abt Calmet bezogen. Zudem erläutert er, weshalb er die Namen in der hebräischen Aussprache wiedergibt und warum er die bisher übliche Textenteilung nicht übernommen hat. An dieser Stelle äußert sich Schmidt auch zur Funktion und Beschaffenheit seiner zahlreichen Anmerkungen: „Die Anmerkungen haben also die Absicht, die Übereinstimmung der Übersetzung mit der Urkunde zu zeigen.“³⁰⁶

Im letzten Teil seiner methodischen Darlegungen diskutiert Schmidt dann jenen neuartigen philologischen Grundsatz im Umgang mit dem Alten Testament, der für einen Großteil des Skandals um die ‚Wertheimer Bibel‘ verantwortlich sein wird. Dieser Grundsatz lautet: „der erste Verfasser muß für sich verstanden werden, und es würde eine verkehrte Sache seyn, wenn man die Begriffe von seinen Worten in den folgenden Schriften suchen wolte, welche erst lange nach ihm verfertigt worden.“³⁰⁷ Es ist laut Schmidt nicht zulässig, einen zeitlich später verfassten Satz allein aufgrund von Ähnlichkeit zur Auslegung eines früher geschriebenen Satzes heranzuziehen und letzteren deshalb anders zu übersetzen als es der „Verstand der Worte“³⁰⁸ vorgibt. Schmidt betont allerdings auch, dass es nicht bedeute, dass er einen Glaubenssatz leugne, wenn sich in seiner Übersetzung kein Beweis mehr für diesen finde. Im Verlauf der Übersetzung der weiteren Teile – Schmidt meint wohl die Propheten –³⁰⁹ werde sich zeigen, dass er jeden begründeten Satz gelten lasse und auch den Zusammenhang zu früheren Stellen herstellen werde.

Schließlich lädt Schmidt zum Dialog ein, indem er „die verständige Leserschaft“³¹⁰ auffordert, sie möge ihm ihr Urteil mitteilen. Vor allem aber holt Schmidt sich für sein Projekt Rückhalt und lädt es mit Autorität auf, denn er führt an, dass bereits einige ‚Verständige‘ dem Projekt die Zustimmung ausgesprochen und „gewisse

306 Anonym, Vorrede, 31.

307 Anonym, Vorrede, 44. Ausführlicher wird auf diesen Grundsatz in Kapitel 4.6.2 ‚Die allgemeine Verständlichkeit des Pentateuch‘ eingegangen.

308 Anonym, Vorrede, 44.

309 Mauthner schreibt, Schmidt habe über sich selbst gesagt: „Er hätte freilich Christum in Mose nicht finden können, man hätte aber warten sollen, bis er über die Propheten kommen wäre, vielleicht würde er ihn eher da habe finden können“ (Mauthner, Atheismus, 263). Mauthner gibt allerdings nicht an, woher diese Aussage stammt.

310 Anonym, Vorrede 46.

hohe Standespersonen das Belieben gehabt [hätten, A.F.], die Beförderung desselben zu übernehmen“.³¹¹ Als Beweis für diese Unterstützung führt Schmidt die „feine[] Auszierung“³¹² des Buches an. Schmidt beendet seine Vorrede mit den Worten: „Gott befördere in diesem Stücke seine Absichten! Ubrigens wünsche ich, daß diese Arbeit zur Aufnahm einer gründlichen Erkäntniß Gottes und Ausübung einer rechtschaffenen Gottseligkeit gereichen möge.“³¹³

3.2 Das hermeneutische Programm der Vorrede

Nach diesem ersten Überblick, bei dem bereits einige wichtige Themen von Schmidts Übersetzungstheorie angeklungen sind, soll im Folgenden nun also Schmidts Programm eingehender erläutert werden –, wenn nötig unter Hinzunahme derjenigen Autoren, auf die sich Schmidt wahrscheinlich bezieht. Da Schmidt seine Quellen nicht nennt, ist es nicht möglich, das Zustandekommen von Schmidts Vorrede und seines hermeneutischen Konzeptes zweifelsfrei zu rekonstruieren und die einzelnen Einflüsse, welche jeweils auf ihn einwirkten, zu extrahieren. Es ist zu vermuten, dass noch wesentlich mehr Ideen und Konzepte Schmidt beeinflussten als diejenigen, welche an dieser Stelle angeführt und erläutert werden.

Schmidt hat in der Folge der Debatte einzelne Punkte seiner Übersetzungstheorie noch weiter ausgeführt oder in ihrer Radikalität eingeschränkt. Auf spätere Änderungen oder Ergänzungen wird eingegangen, wenn die Übersetzung selbst untersucht wird. Zunächst aber soll das hermeneutische Programm der Vorrede geordnet nach Themenschwerpunkten vorgestellt werden.

3.2.1 Das Gottesbild der Vorrede

Sowohl Schmidts Motiv, eine neue Bibelübersetzung zu verfertigen, als auch seine Übersetzungstheorie leiten sich maßgeblich von seinem Gottesbild ab. Denn

311 Anonym, Vorrede 46.

312 Anonym, Vorrede, 46.

313 Anonym, Vorrede, 48.

aus der Vorstellung, wie Gott ist, ergibt sich für Schmidt zwangsläufig die Frage, wie sich Gott den Menschen offenbart und welche Form von Autorität dieses Offenbarungszeugnis hat, – was wiederum als grundlegend in eine Theorie der Bibelübersetzung einfließen muss. Ähnlich verhält es sich bei Schmidts Motiv, die Bibel neu zu übersetzen. Sein leitendes Interesse ist hierbei ein apologetisches. Er möchte Gott und dessen Offenbarung bei einer bestimmten Gruppe wieder zu der Anerkennung verhelfen, die sie seiner Meinung nach verdienen. Diese primäre Adressatengruppe Schmidts besteht aus einem Kreis von gebildeten Zweiflern, die sich mehr und mehr von Gottes Offenbarungszeugnis abwenden, weil sie den Wahrheitsanspruch dieses Zeugnisses in Frage stellen. Aufgrund des ihm eigenen Gottesbildes und wegen seines spezifischen Verständnisses von Gottes Offenbarung hält Schmidt diese grundsätzliche Kritik, wie sie – vor allem von Seiten des englischen Deismus – am göttlichen Offenbarungszeugnis geäußert wird, jedoch für unbegründet. Den Wahrheitsanspruch der ‚Schriften‘ zu beweisen, steht zwar laut Schmidt noch aus, aber dass dies auf dem von ihm vorgeschlagenen Weg gelingen wird, scheint für ihn – zumindest zum Zeitpunkt des Übersetzens – nicht in Frage zu stehen.³¹⁴

Um sich der Beschaffenheit von Schmidts Gottesbild anzunähern, bietet es sich zunächst an, darauf zu achten, mit welchen Begriffen Gott und das Offenbarungszeugnis Gottes bezeichnet werden. Für letzteres verwendet Schmidt neutrale Worte. Er bezeichnet die Bibel meist als ‚diese Schriften‘³¹⁵ oder als ‚gegenwärtige Schriften‘³¹⁶. Teilweise spricht er aber auch von den ‚göttlichen Schriften‘³¹⁷. Die nüchterne Ausdrucksweise macht deutlich, dass Schmidt die ‚Schriften‘ als einen Text behandeln möchte, der auszulegen ist wie jeder andere Text auch. Schmidt stellt keine speziellen Kriterien oder Voraussetzungen auf, die exklusiv die Auslegung der ‚Schriften‘ betreffen.³¹⁸ Zur Frage der Vollkommenheit der Schrift äußert sich Schmidt einschränkend: Er meint, die ‚Schriften‘ seien den

314 Vgl. die Aussage Schmidts: „Ich denke nicht zu viel, wenn ich glaube, daß durch dieses Unternehmen die Absichten Gottes befördert werden: denn ich habe mich besonders bemühet von Gott und demjenigen, was zu seinem Thun gerechnet wird, also zu reden, wie es seine Eigenschaften, nach der Gewohnheit unserer Zeiten, erfordern“. (Anonym, Vorrede, 46).

315 Insgesamt neun Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 14, 7, 18, 20, 22, 37, 40, 45 und 47.

316 Insgesamt vier Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 5, 19, 21 und 21.

317 Insgesamt vier Mal, vgl. Anonym, Vorrede, Titel, 23, 26, 27 und 37.

318 Hier folgt Schmidt größtenteils Christian Wolff, denn auch dieser ordnet in der ‚Deutschen Logik‘ die Hermeneutik der Heiligen Schrift in die allgemeine Hermeneutik ein.

Umständen entsprechend vollkommen.³¹⁹ Mit den Umständen bezieht sich Schmidt auf den Entwicklungsstand des Hebräischen und den Stand der Wissenschaften zu Mose Zeiten. Eben aufgrund der Umstände ist das Begriffssystem der göttlichen Wahrheiten nach Schmidts Ansicht oftmals nur ungenügend dargestellt.

Im Hinblick auf die Urheberschaft der ‚Schriften‘ ist es wichtig zu erwähnen, dass in Schmidts Vorrede vom heiligen Geist und seiner Eingabe der göttlichen Worte an die Autoren des Pentateuch nicht die Rede ist. Stattdessen spricht Schmidt von den ‚Verfassern der Schriften‘ und legt damit nahe, dass nicht der heilige Geist die ‚Schriften‘ verfasst hat, sondern eine Gruppe von Menschen. Diese werden zwar an einer Stelle als „heilige[] Verfasser“³²⁰ bezeichnet, aber dann auch wieder nur als „Geschichtschreiber[]“³²¹, deren Glaubwürdigkeit nach den Kriterien zu beurteilen sei, die auch an die historischen Berichte anderer Verfasser angelegt werden.³²² Schmidt geht zwar davon aus, dass der Inhalt der Offenbarung von Gott kommt, denn die Verfasser sind für ihn „Mittelspersonen [...], welche den Menschen den göttlichen Willen hinterbringen“.³²³ Den Verfassern wird hierbei aber durchaus zugestanden, dass sie eigene Absichten³²⁴ verfolgen. Was nun die Bezeichnung für Gott selbst angeht, so gebraucht Schmidt vor allem in den ersten beiden Teilen der Vorrede die Wendungen ‚höchstes Wesen‘³²⁵ oder ‚selbständiges Wesen‘³²⁶. Es ist auch vom ‚Verstand‘, dem ‚Willen‘, den ‚Kräften‘ und der ‚Macht‘ dieses selbständigen Wesens die Rede.³²⁷ Ebenso vom ‚göttlichen Willen‘³²⁸ und der ‚göttlichen Absicht‘³²⁹, dem ‚Angeben [=Befehl,

319 Vgl. Anonym, Vorrede, 28.

320 Anonym, Vorrede, 41.

321 Anonym, Vorrede, 11.

322 So beruht die Wahrheit einer ‚Geschichte‘ laut Schmidt „auf der Klugheit und Aufrichtigkeit des Geschichtschreibers“ (Anonym, Vorrede, 10). Für Schmidt ist es zulässig, die Inhalte, welche die Verfasser in den ‚Geschichten‘ berichten, auf Plausibilität und Widervernünftigkeit zu prüfen (vgl. Anonym, Vorrede, 10f). Zudem hält Schmidt es für zulässig, die Berichte anderer Geschichtsschreiber heranzuziehen, um die Wahrheit der ‚Schriften‘ zu prüfen. Sollten sich die Berichte widersprechen, gelte es abzuwägen.

323 Anonym, Vorrede, 6.

324 Vgl. Anonym, Vorrede, 25 und 40.

325 Insgesamt zwei Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 5 und 6.

326 Insgesamt vier Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 12, 13, 19 und 38.

327 Alle Nennungen auf Seite 13, vgl. Anonym, Vorrede, 13.

328 Insgesamt ein Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 6.

329 Insgesamt zwei Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 46.

A.F.] Gottes'³³⁰ oder den ‚Absichten Gottes‘³³¹. Nur von ‚Gott‘³³² oder von Gott in der Verwendung mit dem Genitivus objectivus (‚Erkenntnis Gottes‘³³³) wird verstärkt auf den letzten Seiten der Vorrede gesprochen, wenn Schmidt sich nicht mehr auf die Konzepte von Leibniz oder Wolff bezieht, sondern verstärkt seine eigene Terminologie verwendet.

Die Bezeichnung ‚selbständiges Wesen‘ ist „schlicht die deutsche Übersetzung des Substanzbegriffs, der dem leibniz-wolffschen Gottesbegriff entspricht“³³⁴. Bereits in seiner Bezeichnung für Gott ordnet sich Schmidt somit, ebenso wie bei der Wahl seiner Methode, in jene Schulrichtung ein. Allerdings hält er sich nicht konsequent daran, was Goldenbaum übersieht, wenn sie behauptet, „daß an keiner Stelle [der Vorrede, A. F.] von Gott gesprochen wird, sondern nur vom göttlichen Willen, viel öfter von dem höchsten Wesen bzw. von dem selbständigen Wesen“.³³⁵ Auf den letzten vier Seiten der Vorrede ist fünfmal von ‚Gott‘ die Rede. Diese Bezeichnung ist eine, die Schmidts eigener Ausdrucksweise entspricht. Indem Schmidt seine Vorrede mit dem Wunsch beschließt, dass „Gott [...] in diesem Stücke seine Absichten [befördere]!“, wird zudem deutlich, dass Schmidt sich als sein Werkzeug ansieht, denn Gott ist ja in jenem Wunschsatz der Handelnde. Es ist also zwar richtig, dass Schmidt sich bereits rein begriffsmäßig mit seinem Gottesbild in die leibniz-wolffsche Schule einordnet. Gerade vor dem Hintergrundwissen seiner Biographie, sollte aber nicht übersehen werden, dass Schmidt seine pietistische Prägung nicht völlig aufgegeben zu haben scheint, noch immer eine persönliche Gottesbeziehung pflegt und es als seine primäre Aufgabe ansieht, Gott mit seiner Arbeit zu dienen.

Auf den Seiten 12–14 der Vorrede äußert sich Schmidt dann genauer dazu, wie seines Erachtens nach der logische Aufbau der Welt und der ‚Schriften‘ von Gott hergeleitet wird. Der Bezug zu Leibniz und Wolff³³⁶ ist dabei klar erkennbar. Die

330 Insgesamt ein Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 28.

331 Insgesamt ein Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 46.

332 Insgesamt drei Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 45, 46 und 48.

333 Insgesamt zwei Mal, vgl. Anonym, Vorrede, 46 und 48.

334 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 207.

335 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 207.

336 Schmidt orientiert sich an den Thesen, die Leibniz in der *Théodicée* entwickelte (vgl. Goldenbaum, Leibniz). Eine für das Thema der vorliegenden Arbeit sehr brauchbare Zusammenfassung der Philosophie Wolffs findet sich bei Hettner (vgl. Hettner, Literaturgeschichte, 223–229).

Welt läuft laut Schmidt mittels Kausalketten ab,³³⁷ wobei auch Gott in diese kausalen Abfolgen integriert ist.³³⁸ Jedoch steht Gott am Anfang dieser Kausalverkettung: die Wirklichkeit des „selbständigen Wesen[s] [...] hat ihren Grund in ihm selbst“.³³⁹ Weil Gott also die erste Quelle aller Dinge ist und von Gott ausgehend Kausalketten den Lauf der Ereignisse bestimmen, hat „alles, was wirklich ist, seinen zureichenden Grund, aus welchem es sich verstehen und erweisen lasset.“³⁴⁰

3.2.2 Die Vernunftgemäßheit der ‚geoffenbarten Wahrheiten‘

Einen entscheidenden Schritt vollzieht Schmidt nun, wenn er auch die ‚Schriften‘ und die in ihnen dargestellten Wahrheiten in diese gesetzmäßig ablaufenden Kausalketten eingliedert.³⁴¹ Denn für Schmidt haben auch die Wahrheiten der ‚Schriften‘ ihren zureichenden Grund und können daher verstanden werden.³⁴² Seiner Meinung nach ist es nicht zulässig, einen Satz der ‚Schriften‘ für „unerweislich“³⁴³ auszugeben. Man könne stattdessen „die verborgenen Eigenschaften der Naturlehre zur Erklärung der vorkommenden Erscheinungen gebrauchen“³⁴⁴. Daher spricht er sich dagegen aus, „eine gewisse Classe von Wahrheiten [zu] machen, deren deutliche Erkänntniß wir dem ganzen menschlichen Geschlechte absprechen und als solche angeben wollen, welche die Kräfte unseres Verstandes übersteigen.“³⁴⁵ Dass die in den ‚Schriften‘ beschriebenen Wunder oder Mysterien grundsätzlich reine Offenbarungswahrheiten sind und generell jenseits des

337 Vgl. die Aussage Schmidts: „Ja, weil die Wirkungen mit den Kräften ihrer wirkenden Ursachen in einer beständigen Verhältniß stehen: so lasset sich aus diesen zeigen, warum keine andere Wirkung als diese, und dieselbe nach einem solchen Grade aus ihnen erfolgen müssen.“ (Anonym, Vorrede, 12).

338 Vgl. die Aussage Schmidts: „In dem selbständigen Wesen selbst richtet sich alles nach dieser Regel“ (Anonym, Vorrede, 12).

339 Vgl. Anonym, Vorrede, 12f.

340 Anonym, Vorrede, 14.

341 Darauf, dass sich Schmidt in diesem Punkt von Leibniz trennt, weist auch Goldenbaum hin (Goldenbaum, Leibniz, 88–90).

342 Vgl. die Aussage Schmidts: „Hieraus [aus der Tatsache, dass das selbständige Wesen die Quelle der Wirklichkeit ist, A. F.] lässt sich nun die Möglichkeit abnehmen, alle Sätze in diesen Schriften gründlich zu verstehen und mit anderen Wahrheiten zu verknüpfen“ (Anonym, Vorrede, 14).

343 Anonym, Vorrede, 14.

344 Anonym, Vorrede, 14.

345 Anonym, Vorrede, 15.

menschlichen Verstandes liegen, schließt Schmidt somit im Umkehrschluss aus.³⁴⁶

Auch Schmidt ist zwar bewusst, dass in den ‚Schriften‘ Ereignisse thematisiert werden, die zunächst einmal nicht nachweisbar sind und es daher „Wahrheiten gibt, welche uns unbekant bleiben.“³⁴⁷ Es sei aber zumindest theoretisch möglich, dass diese in Zukunft verstanden werden könnten. Die Plausibilität der berichteten Ereignisse handelt Schmidt ab, wenn er sich zur ‚inneren Möglichkeit der Geschichte‘ äußert. Für Schmidt ist es bezüglich der berichteten Ereignisse ausreichend, wenn man nicht nachweisen kann, dass sie unmöglich sind. Schmidt führt als Argument für das Ausreichen dieser Definition Erfahrungswerte an, die man anerkennt, selbst wenn man die genauen Ursachen nicht kennt. Als ein Beispiel nennt Schmidt die Schwerkraft.

Schmidt lässt zudem durchaus gelten, dass die Verfasser der ‚Schriften‘ „außerordentliche Erscheinungen“ hatten und den „Erfolg ganz besonderer Wirkungen“ vorweisen konnten. Aufgrund dieser Vorgänge sei ihnen vom Volk „ein Umgang mit dem höchsten Wesen zugeschrieben“ worden, weshalb ihre Autorität „als Mittelpersonen [...], welche den Menschen den göttlichen Willen hinterbringen müssten“, gesichert gewesen sei.³⁴⁸ An anderer Stelle spricht Schmidt davon, es sei wahr, „daß [dem selbständigen Wesen, A. F.] auch Wunderwerke an unserer Seele möglich sind“. Jedoch bringt Schmidt im zweiten Teil des Satzes auch die Erklärung, dass es pädagogische Gründe seien, die Gott zu diesem Handeln veranlassen. Denn durch ‚Wunderwerke‘ an der Seele kann „das selbständige Wesen die Überzeugung und Lenkung des Willens noch auf andere Art [als durch überzeugende Erkenntnis, A.F.] in derselben [...] zu Stande bringen.“³⁴⁹ Welchen Status Schmidt diesen ‚außerordentlichen Erscheinungen‘ zugesteht, bleibt unklar. Vernunftgemäß müssten sie ja nach seinen vorherigen Aussagen sein.

346 Zu diesem Schluss kommt auch Goldenbaum: „Der Übersetzer hat also kein Problem, die Unerkanntheit der Mysterien einzuräumen, er will aber nicht zugeben, daß diese grundsätzlich auf immer und ewig unerkannt bleiben müssen“ (Goldenbaum, Leibniz, 89).

347 Anonym, Vorrede, 14.

348 Vgl. Anonym, Vorrede, 6.

349 Anonym, Vorrede, 19.

Auch vereinzelte zu pädagogischen und autoritätssichernden Zwecken an der menschlichen Seele vollbrachte ‚Wunderwerke‘³⁵⁰ stehen für Schmidt also nicht im Widerspruch zur Vernunftgemäßheit der ‚Schriften‘.³⁵¹ Die göttliche Offenbarung in den ‚Schriften‘ ist für Schmidt dem menschlichen Verstand ebenso zugänglich – oder nur aufgrund der noch nicht weit genug entwickelten Forschung *noch* nicht zugänglich – wie ein Untersuchungsgegenstand der Mathematik, etwa das Problem der Asymptoten krummer Linien oder der Definition von Unendlichkeit.³⁵²

Mit dieser Grundentscheidung bezieht Schmidt indirekt Stellung zur Frage, ob die in der Heiligen Schrift enthaltenen Mysterien wider- oder nur übervernünftig seien. Die Thematik beschäftigte bereits Leibniz, wobei dieser urteilte, dass es zwar zulässig sei, wenn offenbarte Mysterien nicht mit der menschlichen Vernunft begreifbar – also übervernünftig seien. Es gebe jedoch keine Wahrheit die wider die Vernunft sei – auch keine offenbarte Wahrheit. Die Mysterien dürfen daher laut Leibniz nicht der Vernunft widersprechen.³⁵³ Ähnlich argumentiert Christian Wolff.³⁵⁴ Auch er geht davon aus, dass Gottes Offenbarung Aspekte beinhaltet, die sich nicht mit der Vernunft erkennen lassen. Und ebenso wie Leibniz ist er der Ansicht, dass die Inhalte der Offenbarung nicht der Vernunft widersprechen können. Nun aber radikalisiert Schmidt die Position von Leibniz und Wolff. Denn wie dargelegt wurde, sind die in den ‚Schriften‘ enthaltenen Wahrheiten Schmidts Ansicht nach noch nicht einmal übervernünftig, sondern vernunftgemäß. In späteren Verteidigungsschriften vertritt Schmidt diese Position

350 Der Begriff ‚Wunderwerke‘ findet sich auch bei Wolff, jedoch versteht dieser darunter ein übernatürliches Ereignis. Zudem muss sich laut Wolff zu jedem ‚Wunderwerk‘ ein zweites gesellen, „durch das die gestörte Ordnung der Natur wiederhergestellt wird, weil sonst die Welt nicht mehr die gleiche wäre, wie zuvor.“ (Vgl. Gawlick, Deimus, 144).

351 Leibniz versteht ein Wunder anders: „Hieraus erhellt, daß Gott seine Geschöpfe von den Gesetzen, die er ihnen gegeben hat, befreien und bei ihnen etwas hervorrufen kann, wozu ihre Natur nicht ausreicht, indem er ein Wunder wirkt.“ (Leibniz, Theodizee, II/1, 73).

352 Vgl. Anonym, Vorrede, 16.

353 Vgl. die Aussage von Leibniz: „Ich habe bereits gesagt, dass die Theologen in der Regel zwischen, dem was über der Vernunft, und dem, was gegen die Vernunft ist, unterscheiden. Für über der Vernunft gilt ihnen das, was man nicht begreifen und wofür man den Grund nicht angeben kann. Gegen die Vernunft aber wird jene Ansicht sein, die durch unwiderlegliche Gründe betritten wird oder deren Gegenteil auf exakte und zuverlässige Weise bewiesen werden kann. Sie räumen demnach ein, daß die Mysterien über der Vernunft sind, geben aber nicht zu, daß sie gegen sie sind.“ (Leibniz, Theodizee, Bd. II/1, 160f.).

354 Eine knappe und gut lesbare Zusammenfassung der Position Wolffs findet sich bei Hettner (vgl. Hettner, Literaturgeschichte, 223–229).

zurückhaltender,³⁵⁵ zudem zeigt sich bei der Analyse des Übersetzungstextes, dass Schmidt die radikalen Thesen der Vorrede in der Praxis nur sehr eingeschränkt einlöste.³⁵⁶

Mit den in der Vorrede geäußerten Thesen begibt sich Schmidt in die Nähe von Positionen, die auch im Deismus vertreten wurden. Leibniz weist bereits in seiner ‚Theodizee‘ daraufhin,³⁵⁷ dass sich die Position eines vernunftgemäßen Christentums bei John Toland (1670–1722) in seinem 1696 veröffentlichten Werk ‚Christianity not misterious‘ findet.³⁵⁸ Die deistische Haltung Tolands zur Frage der Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung wird schon an dem Untertitel seines Werk deutlich: „A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call’d a Mystery“. ³⁵⁹ Im Hinblick auf Schmidts Umgang mit dem Deismus fallen zwei Aspekte auf. Zum einen behandelt er in seiner Vorrede mit den Weissungsbeweisen und der Wunderkritik typische Themen des Deismus und vertritt mit seiner These zur völligen Vernunftgemäßheit des Christentums eine Position, die sich ähnlich bei Toland³⁶⁰ findet. Zum anderen aber macht er in der Vorrede deutlich, dass seine Bibelübersetzung Hilfe leisten soll bei der Apologie gegen Kritik am Christentum, wie sie von Woolston und Tindal vorgebracht wurde. Sich

355 Etwa in § 14 der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘. Schmidt nimmt hier zwar keine Aussagen zurück, die er in der Vorrede zu seiner Bibelübersetzung gemacht hatte, aber er verschweigt seine entscheidende Erweiterung: Er äußert nicht mehr die These der Vorrede, dass die Mysterien der Vernunft prinzipiell zugänglich seien – nur eben noch nicht zum derzeitigen Stand der Wissenschaft. In der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ vertritt er nur noch, dass es Wahrheiten gebe, „von welchen wir weder Begriffe erlangen noch ihren Zusammenhang mit andern Wahrheiten deutlich einsehen können.“ Für diese gelte, „daß sie den göttlichen Eigenschaften und andern ausgemachten Wahrheiten nicht widersprechen“ dürfen (Anonym, Wahrheit, 99). Mit dieser Forderung ist er wieder mit dem leibniz-wolffschen Mysterienverständnis d’accord.

356 Vgl. Kapitel 4.3.2 ‚Wunder‘ der vorliegenden Arbeit.

357 Leibniz, Theodizee, Bd. II/1, 161.

358 Toland wird ebenso wie Anthony Collins (1676–1729), Matthew Tindal (1657–1733) und Thomas Woolston (1668–1733) zur Kerngruppe des englischen Deismus gerechnet. Wenn in der vorliegenden Arbeit von ‚Deismus‘ die Rede ist, ist damit das historische Phänomen gemeint, welches in England von Beginn bis Mitte des 18. Jahrhunderts auftrat. Es ist keine theoretische Konstruktion gemeint, wie sie etwa bei Christian Wolffs Bestimmung des Deismus vorliegt (Gawlick, Deismus, 140). Voigts Arbeit ist hervorragend dazu geeignet, um sich einen Überblick über die Thematik der deutschen Deismus-Rezeption zu verschaffen (vgl. Voigt, Deismus). Schnelle Orientierung bietet Gestrich in seinem TRE-Artikel (vgl. Gestrich, Deismus).

359 Vgl. Toland, Christianity.

360 Gestrich, Deismus, 399.

selbst sieht Schmidt folglich auch nicht als Deist,³⁶¹ sondern als Anhänger der Confessio Augustana, Tindal und Collins dagegen bezeichnet Schmidt im 1741 verfassten Vorwort zu seiner Tindal-Übersetzung als Ungläubige.³⁶²

Welche Positionen der Deisten sind für Schmidt also noch annehmbar und welche rechnet er dem ‚Unglauben‘ zu? Zu dieser Frage äußert sich Schmidt sechs Jahre nach der Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ im Vorwort zu seiner Übersetzung von Tindals ‚Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sey‘.³⁶³ Die Grenze scheint für Schmidt von denjenigen überschritten, denen „ein Stück der Offenbarung [...] nach dem anderen [...] verdächtig [wird], bis es zuletzt so weit kommt, daß sie die Wahrheit derselben leugnen, und nur die natürliche Religion allein für wahr halten.“³⁶⁴ Die natürliche Religion alleine impliziert keinen Glauben an die Trinität Gottes, wie er dem christlichen Glauben nach der Confessio Augustana zugehört.³⁶⁵ Collins, Woolston und Tindal rechnet Schmidt offenbar zu denjenigen, welche die göttliche Offenbarung anzweifeln und die natürliche Religion bevorzugen.³⁶⁶ Für Schmidt dagegen passen göttliche Offenbarung und natürliche Religion widerspruchlos zusammen. Sie entspringen derselben Quelle und haben denselben Geschmack. Dieses Motto ist der Wertheimer Bibel auch in Form eines Stiches mit der Überschrift ‚Idem sapor‘ vorangestellt. Auf der Illustration sieht man zwei Knaben, die an unterschiedlichen Stellen Wasser aus demselben Bachlauf schöpfen und trinken. Schmidt nimmt also zwar grundsätzliche Thesen der Deisten auf, vertritt aber eine Gegenposition, indem

361 Die Frage, weshalb Schmidt sich nicht selbst als Deist, sondern als Verteidiger des Christentums versteht, stellte sich bereits Reimarus in seiner ersten anonym 1736 in den ‚Hamburgischen Berichten‘ veröffentlichten Rezension der ‚Wertheimer Bibel‘: „[Ich, A.F.] „mus aber aufrichtig gestehen, daß ich nicht einsehen kan, warum nicht ein verkappter Collin, Woolston oder Tindal eben dieses schreiben könnte? Der Advocat für die Bibel und Religion, colludiret hier gar zu offenbar mit der Gegenpartei.“ (Anonym, Anmerkungen, 183).

362 Vgl. Anonym, Vorbericht.

363 Vgl. Tindal, Beweis. Schmidts ‚Vorbericht‘ findet sich auf S. 3–130.

364 Anonym, Vorbericht, 16.

365 Die Ablehnung eines trinitarischen Gottesbildes ist laut Gestrich ein wiederkehrendes Element des Deismus (vgl. Gestrich, Deismus, 394).

366 In Bezug auf Toland konnte in den Quellen, welche für die vorliegende Arbeit gesichtet wurden, weder eine positive noch eine negative Wertung von Schmidt gefunden werden. Da Schmidt sich mit seinen Thesen sehr nah an Toland bewegt, stellt sich die Frage, ob Schmidt die Thesen Tolands nicht dem Deismus bzw. dem ‚Unglauben‘ zurechnete und Toland deshalb nicht als Kritiker der ‚Schriften‘ erwähnte. Bloß weil Schmidt Toland in seiner Vorrede nicht namentlich erwähnt, heißt dies nicht, dass er sich nicht auf ihn bezieht, denn an Leibniz und Wolff lehnt Schmidt sich ebenfalls stark an, ohne sie mit Namen anzuführen.

er nachweisen möchte, dass in vielen Fällen die Schlüsse, die sie ziehen, übereilt sind.

Obwohl Schmidt selbst die biblische Offenbarung als göttlich anerkennt, ergibt sich doch aus seinen Thesen die Möglichkeit, den Autoritätsanspruch der ‚Schriften‘ und die bisher unangreifbaren Mysterien mit den Mitteln der Vernunft zu untersuchen. Denn die Autorität der ‚Schriften‘ und ihr Anspruch auf Wahrheit begründet sich für Schmidt nicht durch eine göttliche Offenbarung, welche sich von der übrigen Welt kategorial unterscheiden würde, sondern aus ihrem vernunftgemäßen Aufbau, der sich letztlich auf Gott als „Quelle [...] der Wirklichkeit“³⁶⁷ zurückführen lässt – und dieser Aufbau ist laut Schmidt prüfbar und beweisbar.

3.2.3 Die ‚mathematische Methode‘ als Beweisverfahren

Um den Kritikern den Nachweis zu erbringen, dass die ‚Schriften‘ tatsächlich die göttliche Offenbarung sind, ist es notwendig, „die Verbindung dieser Wahrheiten unter sich und mit anderen ausgemachten Sätzen“ zu zeigen. Laut Schmidt kommt es bei diesem Nachweis auf zwei Dinge an: „auf die Wahrheit der Geschichte und auf die Richtigkeit der Sätze.“³⁶⁸ Auf die Bedingungen, die ein Nachweis der ‚Wahrheit der Geschichte‘ also der Plausibilität des Berichtes, erfüllen muss, wurde bereits eingegangen. An dieser Stelle geht es um das zweite Kriterium, welches ein genereller Nachweis der Vernunftgemäßheit der ‚Schriften‘ laut Schmidt erfüllen muss: nämlich um den Nachweis der ‚Richtigkeit der Sätze‘. Die Bezugnahme auf Wolff ist bereits bei dem in der Vorrede beschriebenen Gottesbild unverkennbar, sie steigert sich allerdings zu einer offensichtlichen Übernahme, wenn es um das Verfahren geht, welches laut Schmidt für den Nachweis anzuwenden ist. Schmidt wurde in der Folge des Skandals vor allem deshalb oft als ‚Wolffianer‘ bezeichnet, weil er sich in diesem Punkt sehr eng an den Thesen zur

367 Anonym, Vorrede, 14.

368 Vgl. Anonym, Vorrede, 10.

„mathematischen Methode“ orientiert,³⁶⁹ die Wolff in der „Deutschen Logik“³⁷⁰ aufstellt,³⁷¹ auch wenn Schmidt Wolff nicht namentlich erwähnt.

Die Idee, dass der von Beginn an logische Aufbau eines Satzes – also seine ‚Richtigkeit‘ – Kriterium für seine Wahrheit ist, leitet sich aus dem bereits dargestellten Gottesbild Schmidts ab. Denn da „das selbständige Wesen die Quelle von der Wirklichkeit der übrigen Dinge ist, und diese unter sich nicht anderst, als aus ihren zulänglichen Ursachen, entstehen können: so hat alles, was wirklich ist, seinen zureichenden Grund, aus welchem es sich verstehen und erweisen lässt.“³⁷²

Bis hierhin ist Schmidt noch auf einer Linie mit Wolff und Leibniz. Wenn er jedoch – wie dargelegt – zusätzlich die These vertritt, dass sich auch die ‚göttlichen Wahrheiten‘ in diese Logik einfügen, weil sie ebenso vernunftgemäß seien wie alle anderen Wahrheiten, geht er einen deutlichen Schritt weiter.

Der an der mathematischen Methode Wolffs angelehnte Nachweis der ‚Richtigkeit der Sätze‘ gestaltet sich wie folgt: Mit dem ‚Satz vom zureichenden Grund‘ als Prüfkriterium ergibt sich Schritt für Schritt der richtige Aufbau eines Satzes. Nach Schmidt enthalten Sätze per definitionem Urteile. Die Urteile wiederum bestehen aus „der Verknüpfung oder Trennung der Begriffe“.³⁷³ Demzufolge sind die Begriffe die Basis, um die Wahrheit eines Satzes bestimmen zu können.³⁷⁴

369 Zur mathematischen oder wissenschaftlichen Methode Wolffs: vgl. Gómez Tutor, Methode.

370 Unter dem Titel ‚Deutsche Logik‘ wurde der 1713 erschienene erste Band von Wolffs philosophischem Grundlagenwerk ‚Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit‘ bekannt, denn das Buch ist in deutscher Sprache verfasst. Die ‚Deutsche Logik‘ teilt sich inhaltlich in einen theoretischen und einen praktischen Teil. Der theoretische Teil umfasst die Lehre von den ‚tres operationes mentis‘, Begriff, Urteil und Schluss. Begriffslehre und Schlusslehre werden von Wolff als die wichtigsten Stücke seiner Logik bezeichnet (vgl. Arndt, Einführung, 74).

371 Der Zusammenhang wurde jedoch nicht erst in der Rezeption der ‚Wertheimer Bibel‘ gelegt, bereits die Herausgeber der ‚Wertheimer Bibel‘ nutzten die Assoziation zur mathematischen Methode Wolffs als Werbestrategie. Aus dem Artikel ‚Wertheim‘ in der Leipziger ‚Neuen Zeitung von gelehrten Sachen‘ vom November 1734: „Diese Übersetzung der fünf Bücher Mose ist in einer reinen Deutschen Schreibart abgefasst, und in den Anmerkungen wird solche mit dem Grundtexte verglichen, und ihre Übereinstimmung mit derselben aus *deutlichen Begriffen* erweisen.“ (Nachdruck bei Schmidt: Anonym, Sammlung, 1, Hervorhebung, A. F.). Der Ausdruck ‚deutliche Begriffe‘ verweist ganz eindeutig auf die ‚Deutsche Logik‘ Christian Wolffs. Hier definiert Wolff als Erster in deutscher Sprache, was unter einem ‚deutlichen Begriff‘ zu verstehen ist (Vgl. Wolff, Gedanken, 123–151).

372 Anonym, Vorrede, 14.

373 Anonym, Vorrede, 12.

374 Vergleiche hierzu die entsprechenden Stellen aus der ‚Deutschen Logik‘: „Wenn wir uns gedanken, daß ein Ding etwas an sich habe, oder an sich haben könne, oder auch, daß von ihm etwas herrühren könne: ingleichen, daß es etwas nicht an sich habe, oder an sich haben könne, oder auch, daß von ihm etwas nicht herrühren könne; so urtheilen wir von ihm.“ (Wolff, Gedanken, 156, § 1). „Derowegen wenn wir urtheilen, verknüpfen wir zwey Begriffe mit ein-

Diese These wird zum entscheidenden Anknüpfungspunkt für Schmidts Übersetzungstheorie.

Es ist nun laut Schmidt auch möglich, einen Satz zunächst als einen „willkürlichen Satz“, also als Hypothese anzunehmen, wenn man zu seiner Bestimmung „keinen genugsamen Grund finden kan“.³⁷⁵ Diesen Satz hält man, „bis man in den Stand kommt, dißfalls etwas gewisseres zu bestimmen“.³⁷⁶ Sollten unterschiedliche Meinungen bestehen, so wählt man den ungewissen Satz mit dem höchsten Grad an Wahrscheinlichkeit.³⁷⁷ Wie bereits erwähnt, schließt Schmidt nicht aus, „daß es Wahrheiten gibt, welche uns unbekant bleiben“. Dies liegt darin begründet, „daß der menschliche Verstand Schranken hat“ und „dergleichen Begriffe und Sätze von den bekanten Wahrheiten so weit entfernt sind, daß unser Vermögen und Lebenszeit nicht zureichet, alle mittleren Begriffe und Sätze zu erfinden, wodurch wir zur Erkänntniß derselben gelangen müßten.“³⁷⁸

Die Wahrheit der ‚Schriften‘ soll also durch ein Verfahren erwiesen werden, welches sich in den „anderen Wissenschaften“³⁷⁹ bewährt hat und der „natürliche[n] Weise“³⁸⁰ der menschlichen Erkenntnisgewinnung entspricht. Ziel Schmidts ist es, durch sein Übersetzungsverfahren schließlich im Text der ‚Schriften‘ nur klare und deutliche Begriffe vorzufinden, um einen generellen Nachweis der Göttlichkeit der ‚Schriften‘ führen zu können.³⁸¹ Auf dieser Grundlage könne dann „eine

ander, oder trennen sie von einander, nemlich den Begriff des Dinges, von welchem wir urtheilen, und den Begriff dessen, was ihm zukommen, oder nicht zukommen soll.“ (Wolff, Gedanken, 156, § 2).

375 Vgl. Anonym, Vorrede, 17.

376 Vgl. Anonym, Vorrede, 17.

377 Vgl. Anonym, Vorrede, 18.

378 Vgl. Anonym, Vorrede, 14.

379 Anonym, Vorrede, 17.

380 Anonym, Vorrede, 18.

381 Vgl. die Aussage Schmidts: „Da man aber zu unsern Zeiten angefangen hat, die Wahrheiten so abzuhandeln, wie sie zur Überzeugung dienen und unwidersprechlich können erwiesen werden: so haben sich einige vorgenommen, dieses auch bey den geoffenbarten Wahrheiten zu versuchen. Allein es ist noch vorherho eine Arbeit zu verrichten, ehe man hierinnen richtig verfahren kan. Weil man die Gründe darzu aus den Schriften schöpfen muß: so ist es unmöglich, daß man die Sätze, welche man daraus zu nehmen hat, richtig bestimmt und miteinander verknüpfet, ehe man deutliche Begriffe gesucht und ihre Richtigkeit aus dem ganzen Vortrag ordentlich erwiesen hat. Dieses aber ist eine Sache, welche sich nicht anderst, als in dem Zusammenhang derselben, bewerkstelligen lasset: wenn man nicht in Gefahr seyn will, daß man manches übersiehet, und sich in vielen Stücken unrichtige Begriffe machet. Weil einem ieden erlaubet ist, nach seinen Kräften etwas zu dem gemeinen Besten beyzutragen: so habe ich gegenwärtige Arbeit unternommen, in der Absicht, die Erkänntniß der göttlichen Schriften einiger massen dadurch zu befördern.“ (Anonym, Vorrede, 22f.).

neue, gewissermaßen wissenschaftliche und unanfechtbare christliche Theologie³⁸² ausgearbeitet werden.

Der zentrale Dreh- und Angelpunkt des Verfahrens eines Nachweises der Wahrheit der ‚Schriften‘ ist also die Bestimmung deutlicher Begriffe. Im Folgenden soll daher Schmidts Begriffslehre eingehender erläutert werden. Diese leitet direkt zu Schmidts Übersetzungstheorie über.

3.2.4 Begriffslehre und Übersetzungstheorie

In seiner Begriffslehre lehnt sich Schmidt sehr eng an Wolff an und setzt einiges an Wissen über die wolffsche Methode voraus. Diese grundlegenden Annahmen sollen im Folgenden zunächst erläutert werden.³⁸³

Wolff definiert in der ‚Deutschen Logik‘ den Terminus ‚Begriff‘ folgendermaßen: „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken.“³⁸⁴ Hinsichtlich der Frage, die zwischen Rationalismus und Empirismus verhandelt wurde, ob die Begriffe den Menschen angeborene Ideen sind oder ob sie „in die Seele als in ein leeres Behältniß hinein getragen werden“, vertritt Wolff einen gemäßigten Rationalismus. Seiner Meinung nach verhält es sich so, dass die Begriffe schon „in dem Wesen der Seele gleichsam vergraben liegen, und bloß durch ihre eigene Kraft auf Veranlassung der Veränderungen, die auswärtige Dinge in unserem Körper verursachen, hervorgebracht werden“.³⁸⁵ Laut Wolff sind den Menschen die Begriffe nicht quasi von Geburt an bereits deutlich bekannt. Die Begriffe werden erst durch Einflüsse von außen zu Bewusstsein gebracht. Dies lässt die Möglichkeit offen, dass manche Begriffe bei manchen Men-

382 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 195.

383 Besonders wichtig für das Verständnis Schmidts ist das erste Kapitel der ‚Deutschen Logik‘, in welchem Wolff entwickelt, was ein Begriff ist. Bei seinen Thesen zum ‚Begriff‘ wurde Wolff wiederum von Leibniz geprägt, etwa durch Leibniz‘ 1684 in der von einem Leipziger Kreis herausgegebenen Zeitschrift ‚Acta Eruditorum‘ erschienen Aufsatz ‚Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis‘. Diese Schrift hat laut Arndt den nachhaltigsten Einfluss auf Wolff ausgeübt. (Vgl. Arndt, Einführung, 19). Leibniz unterscheidet in ihr die Begriffe „nicht nur nach den kartesischen Merkmalen der Klarheit und Deutlichkeit, sondern in vollständig und unvollständig zergliederte, symbolische und intuitive Begriffe[...]. Der für Wolffs spätere Ontologie grundlegende Gedanke, daß reale Möglichkeit und logische Widerspruchslösigkeit einander kongruent sind, kommt hier bereits in der Gleichsetzung von „reale“, „possibile“ und „non involvens contradictionem“ zum Ausdruck“. (Vgl. Arndt, Einführung, 19).

384 Wolff, Gedanken, 123.

385 Vgl. Wolff, Gedanken, 124.

schen nie hervorgebracht werden und, dass, selbst wenn sie zu Bewusstsein gelangen, dieser Prozess auf einer nur mangelhaften und ungenügenden Stufe stehen bleiben kann.

An Schmidts Argumentation ist abzulesen, dass er Wolff in diesem Verständnis folgt. Denn für Schmidt ist ein ‚Begriff‘ etwas, das vom Ausdruck – also von den für die Umschreibung gewählten Wörtern – unabhängig besteht. Begriffe bilden sich Schmidts Ansicht nach nicht erst kontextuell eingebunden durch Erfahrungen des Menschen, sondern bestehen kontextunabhängig und gehen den Erfahrungen, die von Menschen in Worten ausgedrückt werden, voraus. Ein Begriff ist für Schmidt folglich ahistorisch, die Art, wie er ausgedrückt wird, ist aber durch geschichtliche Umstände bedingt. Diese These macht Schmidt zwar an keiner Stelle explizit, weil er sie als Vorwissen zur Begriffslehre voraussetzt, aber sie lässt sich aus seinen weiterführenden Erklärungen zum Verhältnis von ‚Wort‘ und ‚Begriff‘ ableiten.

Hiernach haben „die Worte keinen anderen Nutzen [...], als Begriffe zu erwecken und vorzustellen“.³⁸⁶ Schmidt sieht den Grund für die Verschiedenheit der Ausdrücke unterschiedlicher Sprachen darin, dass ein Begriff mehr fasst, als mit einem einzigen Wort auszudrücken wäre.³⁸⁷ Die Entscheidung, welches Wort als Ausdruck für einen Begriff verwendet wird, differiert in den verschiedenen Sprachen:

Der Ausdruck der Begriffe sowohl, als die Verknüpfung derselben, ist bey so vielen Nationen, in welche sich die Menschen zertheilen, zu allen Zeiten gar sehr unterschieden gewesen. Die Ursache ist, weil ein Begriff theils für sich selbst, theils in seiner Verknüpfung mit andern ungemein vieles in sich fasset, wovon eine iede Nation bald dieses bald jenes ergriffen hat, um solchen durch Worte vorzustellen.³⁸⁸

Die Verbindung zwischen einem Begriff und den Wörtern ist also nicht derart, dass mit einem Begriff nur ein bestimmtes Wort verknüpft werden könnte. Es können aber auch nicht beliebige Worte zur Beschreibung des Begriffes verwendet werden. Die Beziehung ist eher von der Art, dass ein Begriff in Beziehung zu einem Wortfeld steht. Schmidt selbst findet hierfür eine anschauliche Erklärung:

386 Anonym, Vorrede, 26.

387 Vgl. hierzu auch Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 203.

388 Anonym, Vorrede, 23f.

Man kan dieses durch die Erfahrung erläutern, wenn man sich aus der Perspectiv erinnert, daß eine Figur in einer Lage aus einem ieden angenommenen Augenpunct eine besondere Gestalt gewinnt, wovon keine der anderen ähnlich ist.³⁸⁹

Für die Übersetzungstheorie Schmidts bedeutet dies nun, dass es bei der Übersetzung nicht darauf ankommt, für ein Wort in der Ausgangssprache ein möglichst genaues Wortäquivalent in der Zielsprache zu finden. Er bestimmt die allgemeine Aufgabe einer Übersetzung vielmehr als das Ausdrücken der „Begriffe einer Schrift in einer andern Sprache“.³⁹⁰ Das Übersetzungsverfahren hat sich an den Begriffen zu orientieren, nicht an Worten. Der Übersetzer muss „eine gewisse Folge von Begriffen vor sich nehmen, und dieselben so vortragen, wie es die Absicht des Verfassers nach den Regeln seiner Sprache [d. h. der Zielsprache, A. F.] erfordert.“³⁹¹

Schmidt geht nun davon aus, dass die in den ‚Schriften‘ vermittelten ‚göttlichen Wahrheiten‘ durch die Verfasser nicht mit den Worten erklärt werden, die sich am besten eignen, um beim Leser des 18. Jahrhunderts die richtigen Begriffe hervorzurufen, welche den ‚göttlichen Wahrheiten‘ in ihrer eigentlichen Intention entsprechen. Daher muss er zunächst näher bestimmen, welcher Begriff ausgedrückt werden soll, um dann das für seine Zeitgenossen passende Wort zu finden. Dieses passende Wort wird nicht willkürlich gewählt, kann aber doch deutlich anders sein, als das Wort, welches im Ausgangstext steht. Schmidt erläutert, dass es auch vorkommen kann, dass er dasselbe Wort verwendet, um verschiedene Begriffe auszudrücken. Hiermit ist Schmidt nicht zufrieden, er meint aber, dass ihm nicht anderes übrig bleibe, weil die deutsche Sprache noch immer nicht ausdifferenziert genug sei und somit nicht genug Wörter zur Verfügung stünden, um unterschiedliche Begriffe auch mit unterschiedlichen Wörtern zu bezeichnen.³⁹²

Aus Sicht der Sprachwissenschaft fasst Ricken treffend zusammen, dass Schmidts „Anwendung der Wolffschen Begriffslehre [...] auf den Bibeltext [...] die Proble-

389 Anonym, Vorrede, 27.

390 Anonym, Vorrede, 23.

391 Anonym, Vorrede, 25.

392 Vgl. die Aussage Schmidts: „Wir verknüpfen [...] mit einem Wort verschiedene Begriffe, aber aus ganz verschiedenen Umständen, weil wir aus Mangel der Worte darzu genöthiget werden.“ (Anonym, Vorrede, 35).

matik der Erkenntnis auf[wirft], die historisch weit zurückliegende Sprachen vermitteln können“.³⁹³ Diese Problematik betrifft nach Schmidts Ansicht nun die ‚Schriften‘ des Pentateuch vor allem wegen der häufigen Anwendung von metaphorischer Redeweise. Schmidt entwickelt eine Metapherntheorie, nach der die Verwendung von Metaphern Folge einer noch unausgereiften Sprachstufe ist, die nur dazu geeignet ist, konkrete Gegenstände, nicht aber Abstrakta, zu beschreiben:

In den alten Zeiten behalf man sich blos mit solchen Redensarten, welche man nöthig hatte, den Unterschied der Dinge bey den allernöthigsten Verrichtungen des menschlichen Lebens anzuzeigen: und dahero geschahe es, daß es sehr schwer fiel, wenn man von solchen Dingen reden wolte, welche nur in etwas von den Sinnen entfernt sind. Diejenigen, welche der gleichen Erkenntniß einführeten, fanden zu ihrer Absicht kein anderes Mittel, als daß sie die alten Ausdrücke behielten, und die einen von den neuen Begriffen damit verknüpften, welche mit ihnen eine Aehnlichkeit hatten: und dieses ist der Ursprung der verblühten Wörter und Redensarten.³⁹⁴

Die Verwendung von Metaphern widerspricht Schmidts Verständnis der Relation Wort-Begriff. Metaphern sind Sprungtropen, das heißt, es werden völlig unterschiedliche Bereiche miteinander verknüpft. Ein Wort, das einem bestimmten Bereich zugeordnet ist, wird aufgrund von Analogie in einem oder mehreren Merkmalen dazu verwendet, einen Gegenstand aus einem ganz anderen Bereich zu beschreiben – ohne dies als Vergleich zu kennzeichnen.³⁹⁵ Das Wort gehört daher trotz einer Ähnlichkeitsbeziehung nicht zum eigentlichen Wortfeld des Gegenstandes – oder, nach Schmidt, nicht zum Wortfeld des Begriffes. Es ist für Schmidt zulässig, einen Begriff zu beschreiben, indem man unterschiedliche Wörter aus dem Wortfeld des Begriffes verwendet, aber es ist nicht zulässig, aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung in das Wortfeld eines anderen Begriffes zu

393 Ricken, Aufklärung, 233.

394 Anonym, Vorrede, 24.

395 Wenn man etwa über ein freches Kind die Aussage trifft: „Jakob ist manchmal ein richtiger kleiner Kobold“, dann meint man, dass das Merkmal der ungestümen Frechheit sowohl von dem Kind als auch von dem Fabelwesen geteilt wird und deshalb in diesem Merkmal eine Analogiebeziehung besteht, obwohl ein Kind natürlich niemals tatsächlich unter die Gattung ‚Fabelwesen‘ eingeordnet werden würde. Auch Schmidt arbeitet mit Vergleichen, kennzeichnet diese aber immer als solche.

wechseln, da dies unpräzise ist und zu Missverständnissen führen kann.³⁹⁶ Folglich ist Schmidts Grundsatz bei seiner Übersetzungstheorie: „Wenn also die Schrift von der Art ist, daß sie Begriffe geben soll: so muß man die verblühten Worte in eigentliche Redensarten verwandeln.“³⁹⁷

Den Beweis, der aufzeigen soll, welches der Begriff ist, der in der ‚Urkunde‘ nur ungenau und ‚verblüht‘ ausgedrückt wurde, und weshalb das von Schmidt gewählte neue ‚eigentliche‘ Wort besser passt und der Absicht der Verfasser mehr entspricht, liefert Schmidt in seinen zahlreichen Anmerkungen:³⁹⁸ „Die Anmerkungen haben also die Absicht, die Übereinstimmung der Übersetzung mit der Urkunde zu zeigen.“³⁹⁹ Bei den Beweisen verwendet Schmidt in Anlehnung an die mathematische Methode Wolffs das Verfahren der syllogistischen Schlüsse.⁴⁰⁰

Die konkreten Auswirkungen dieser Übersetzungstheorie zeigen sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ insbesondere an den Textstellen des Pentateuch, die ein direktes Handeln Gottes⁴⁰¹ oder sogar eine Interaktion Gottes mit den Menschen⁴⁰² beschreiben. Zum Teil werden Stellen, an denen von Wundern berichtet wird, von Schmidt abgeändert, um zu zeigen, dass die Vorgänge mit den Gesetzen der Naturwissenschaft übereinstimmen.⁴⁰³ Auf die betreffenden Stellen wird später

396 Vgl. die Aussage Schmidts: „Die verblühten Redensarten lassen sich sehr übel gebrauchen, wenn man den anderen von unbekannten Dingen unterrichten will: dahero sie sich auch zu den Wissenschaften gar nicht schicken.“ (Anonym, Vorrede, 25).

397 Vgl. Anonym, Vorrede, 25.

398 Vgl. die Aussage Schmidts: „Weil ich leicht voraus gesehen, daß nicht ein ieder sogleich in dem Stand seyn werde, meinen Ausdruck mit den Begriffen der Grundsprache zu vereinigen, woraus bey einigen Gedanken hätten entstehen können; wie es bey manchen geschieht, wenn sie sich nicht zu finden wissen: so habe ich die Arbeit über mich genommen, solches selbst zu leisten, und zu dem Ende bey allen dergleichen Stellen Anmerkungen beizufügen.“ (Anonym, Vorrede, 31).

399 Anonym, Vorrede, 31.

400 Vgl. die Aussage Schmidts: „Aus den Erklärungen habe ich nun den Beweis hergeleitet, und solchen so weit hinaus geführt, bis ich auf die Begriffe gekommen bin, welche in meiner Übersetzung enthalten sind. Er bestehet aus lauter Schlüssen, und diese sind auf solche Art mit einander verknüpft, daß der Hintersatz des vorhergehenden allezeit den Untersatz zu dem folgenden abgibt: wozu der Obersatz aus den vorhergehenden Wahrheiten genommen wird.“ (Anonym, Vorrede, 35).

401 Schmidt nimmt etwa Anstoß an der Übersetzung von Gen 1,2 als „Der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“, da Gott nach Schmidts Ansicht nicht hin und her bewegen könne, wie es das hebräische Verb מְרַחֵץ impliziere. Schmidt übersetzt רִיחַ daher mit Wind. Vgl. hierzu Kapitel 4.3.3 der vorliegenden Arbeit.

402 Vgl. hierfür das Kapitel 4.3.4 der vorliegenden Arbeit ‚Gottes Interaktion mit den Menschen‘.

403 Vgl. hierfür das Kapitel 4.3.2 der vorliegenden Arbeit ‚Wunder‘.

exemplarisch eingegangen werden, wenn der Text von Schmidts Übersetzung untersucht wird.

3.2.5 Der Grundsatz: Keine Auslegung durch spätere Schriften

In seiner Vorrede stellt Schmidt einen weiteren Grundsatz auf, der sich im Übersetzungstext auf eine bestimmte Gruppe von Bibelstellen auswirkt, nämlich auf die sogenannten Weissagungsbeweise. Schmidt postuliert: „Der erste Verfasser muß für sich verstanden werden“.⁴⁰⁴ Es ist somit laut Schmidt nicht zulässig, die Worte des ersten Verfassers zu interpretieren, indem man Teile der ‚Schriften‘ heranzieht, „welche erst lange nach ihm verfertigt worden.“⁴⁰⁵ Damit greift Schmidt auch Luther und seinen Grundsatz sola scriptura an, denn aus diesem folgte ja unter anderem, dass sich die Schrift selbst auslegt. Dunkle Stellen der Schrift können nach diesem Verständnis mit den klaren Stellen der Schrift erläutert werden. Daher kann gemäß dieser Schriftlehre auch das Neue Testament zur Auslegung des Alten Testaments herangezogen werden.

Wie sich in der Analyse von Schmidts Übersetzung zeigen wird, bedeutete Schmidts übersetzungstheoretischer Grundsatz ‚den ersten Verfasser für sich zu verstehen‘ in der konkreten Anwendung, dass die Stellen, die bisher als Weissagungsbeweise verwendet wurden, einen solchen Beweis nicht mehr hergeben. Es war daher dieser Grundsatz, der letztlich der Hauptkritikpunkt an Schmidts Übersetzung wurde. Denn die Stellen, die als Weissagung auf Christus gedeutet wurden, dienten bisher dazu, den Wahrheitsanspruch des Christentums zu legitimieren. Wenn Schmidt nun diese traditionelle Übersetzung fallen ließ, weil er es nicht für zulässig hielt, das Alte Testament vom Neuen her auszulegen, lieferte er nach der Meinung seiner Kritiker nicht eine Apologie des Christentums, sondern entzog ihm vielmehr die Grundlage seiner Legitimation.

404 Anonym, Vorrede, 44. Dieser Grundsatz findet sich bereits bei Johannes Clericus, wie Reventlow berichtet: „Zu den weiteren Grundsätzen le Clercs [...] gehört im Hinblick auf das Alte Testament, daß es unter Absehen von der Auslegung, die ihm das Neue Testament gibt, verstanden werden muß“ (Reventlow, Biblexegese, 6). Schmidt verweist allerdings nicht auf Clericus als Quelle dieses Grundsatzes.

405 Anonym, Vorrede, 44.

3.2.6 Zusammenfassung

In der Vorrede legt Schmidt sein Übersetzungsprogramm dar. Dabei bezieht er sich auf das Gottesbild von Leibniz und Wolff sowie auf die Begriffslehre Wolffs. Allerdings ordnet Schmidt beide Autoren in sein eigenes System ein und geht dabei mit seinem Anspruch, die Wahrheit der biblischen Schriften mit wissenschaftlichen Mittel zu prüfen, über Wolff und Leibniz hinaus. Die Motivation Schmidts entspringt dabei allerdings gerade nicht der Bibelkritik des Deismus, vielmehr will Schmidt den Anhängern deistischer Lehren beweisen, dass keineswegs nur die natürliche Religion ‚wahr‘ ist, sondern auch die biblischen Schriften einer Prüfung standhalten. Zentraler Dreh- und Angelpunkt für die Übersetzungstheorie Schmidts ist sein Verständnis dessen, was ein Begriff ist. Hierbei lehnt er sich an die Lehre Wolffs an. Indem Schmidt, die Aufgabe seiner Übersetzung dahingehend versteht, dass nicht Worte, sondern Begriffe zu übersetzen seien, eröffnet sich ihm die Möglichkeit, beim Übersetzen Veränderungen am Wortlaut des ursprünglichen Textes vorzunehmen. Den Beweis, weshalb seine freie Übersetzung jeweils gerechtfertigt ist, will Schmidt in den Anmerkungen erbringen. In der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ postuliert Schmidt zudem einen Übersetzungsgrundsatz, der mit der lutherisch-orthodoxen Schriftlehre bricht, denn Schmidt hält fest, dass eine Auslegung des Alten Testaments durch das Neue Testament nicht zulässig sei.

Nachdem das Übersetzungsprogramm der Vorrede hiermit dargelegt wurde, soll im Folgenden der Übersetzungstext näher vorgestellt und die Umsetzung des Programms am Übersetzungstext selbst untersucht werden.

4 Der Übersetzungstext und seine Rezeption

Im nun folgenden dritten Teil der Untersuchung der ‚Wertheimer Bibel‘ ist der Übersetzungstext selbst Gegenstand der Analyse. Vor dem Beginn der eigentlichen Betrachtung des Übersetzungstextes werden in diesem Abschnitt zunächst grundlegende Informationen zum Aufbau der Übersetzung und zu den von Schmidt verwendeten Hilfsmitteln gegeben.

Bei der äußeren Form der Übersetzung fällt auf, dass Schmidt die übliche Verseinteilung, die von Robert Stephanus eingeführt wurde, nicht übernimmt. Stattdessen ordnet er Sinneinheiten unter Paragraphen. Die alte Verseinteilung ist jedoch am Rand vermerkt, so dass der Leser Stellen auch nach der gewohnten Versnotierung finden kann. Es gibt keine Zwischenüberschriften und auch keine Markierung von Kernstellen. Allerdings finden sich Randbemerkungen, die jeweils den Inhalt des betreffenden Absatzes knapp angeben. Unterhalb des Textes der Übersetzung sind die insgesamt 1592 Anmerkungen gedruckt, die oft ein Drittel, teilweise sogar die Hälfte der Seite beanspruchen. Die Anmerkungen selbst sind meist derart aufgebaut, dass am Anfang einer Anmerkungen der Ausdruck aus dem Übersetzungstext steht, auf den sich die Anmerkung bezieht. Dahinter findet sich eine Übersetzung der betreffenden Stelle, die näher am hebräischen Text ist. Schließlich folgt die Erläuterung, weshalb Schmidts Änderung im Haupttext dennoch die passendere Wiedergabe sei.

Die Biblia Hebraica, die Schmidt seiner Übersetzung zugrunde legte, stammt nach Schmidts Angabe in der Vorrede von Robert Stephanus. Es ist die Version von 1544.⁴⁰⁶ In einer Verteidigungsschrift erwähnt Schmidt das Wörterbuch von Nolde,⁴⁰⁷ gibt aber leider nicht an, welche Wörterbücher er außerdem verwendet hat.

⁴⁰⁶ Vgl. Anonym, Vorrede, 30.

⁴⁰⁷ Vgl. Anonym, Beantwortung, 384.

4.1 Herangehensweise

Die Untersuchung des Textes der ‚Wertheimer Bibel‘ und der folgenden Debatte hat einen Fokus: nämlich Anstößigkeit beziehungsweise ausbleibende Anstößigkeit des Textes. Die Anstößigkeit wird dabei aus zwei verschiedene Perspektiven betrachtet: der zeitgenössischen und der heutigen. Die zeitgenössische Perspektive ergibt sich aus der Debatte im 18. Jahrhundert, die heutige Perspektive blickt aus der Sicht der theologischen Hermeneutik zu Anfang des 21. Jahrhunderts auf die ‚Wertheimer Bibel‘.

Zunächst ist an der ‚Wertheimer Bibel‘ der Aufruhr interessant, den sie unter ihren Zeitgenossen verursacht hat. Dieser ist aus heutiger Sicht in seiner Heftigkeit nicht mehr nachvollziehbar, denn die Leserin oder den Leser im 21. Jahrhundert stören an der ‚Wertheimer Bibel‘ andere Dinge als die Menschen im Jahr 1735. Die je unterschiedliche Wertung der ‚Wertheimer Bibel‘ liegt darin begründet, dass Schmidt zu seiner Zeit gegen die gängigen Regeln verstieß, die für eine Bibelübersetzung bestanden. Diese Regeln veränderten sich aber im Verlauf der nächsten Jahre: Die Theologie entwickelte sich vor allem im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer mehr in Richtung der historisch-kritischen Methode und machte diese auch zur Voraussetzung der Bibelübersetzung. Daher erscheinen uns Schmidts Neuerungen, die damals für Aufruhr gesorgt haben, heute zum Teil selbstverständlich. Um eine Untersuchung der ‚Wertheimer Bibel‘ zu leisten, die der impulsgebenden Bedeutung des Werkes gerecht wird, sind in der vorliegenden Arbeit daher vor allem die Eigenarten der ‚Wertheimer Bibel‘ von Interesse, die unter Zeitgenossen den größten Aufruhr verursacht haben.

Um die zeitgenössische Debatte untersuchen zu können, ist der Zugang zu den entsprechenden Quellen essentiell. Die Debatte der Jahre 1735–1738 und damit auch der ausgelöste Aufruhr sind sehr gut belegt, denn Schmidt und seine Kontrahenten versuchten, die Öffentlichkeit für ihre jeweilige Sache zu mobilisieren. Das Universallexikon ‚Zedler‘ zählt 120 Streitschriften, die für und wider die ‚Wertheimer Bibel‘ veröffentlicht wurden.⁴⁰⁸ Goldenbaum hat den Verlauf der Debatte rekonstruiert, die Streitschriften identifiziert, die für die Debatte prä-

408 Zedler, Wertheimische Bibel, Sp. 613.

gend waren, und die jeweiligen Hintergründe recherchiert.⁴⁰⁹ Damit liefert ihre Untersuchung eine hervorragende Basis für die vorliegende Arbeit. Die in der Debatte vorgebrachten Argumente gegen die ‚Wertheimer Bibel‘ wiederholen sich. Daher wird nur ein Teil der Streitschriften in die folgende Untersuchung mit einbezogen. Der ‚Religions-Spötter‘ von Joachim Lange entfachte den Streit um die ‚Wertheimer Bibel‘ und prägte die Debatte. Daher wird diese Streitschrift in der Untersuchung eine prominente Rolle spielen. Zudem werden die Schriften miteinbezogen, die eine neue Perspektiven einbringen, ebenso wie die Schriften, auf die Schmidt in seinen rechtfertigenden Streitschriften antwortet.

Als Quelle für die Streitschriften eignet sich vor allem ein von Schmidt und Höflein im Jahr 1738 an der Zensur vorbei veröffentlichter Sammelband, in dem sich zentrale Publikationen der Debatte finden. Diese ‚Samlung‘⁴¹⁰ ist 528 Seiten stark und enthält ungedruckte sowie bereits veröffentlichte Schriften: Kampfschriften von Gegnern Schmidts, dazu Kritiken, die der ‚Wertheimer Bibel‘ noch relativ wohlgesonnen sind und eigene Abhandlungen, in denen Schmidt auf die Kritik an seiner Übersetzung eingeht. Die ‚Samlung‘ enthält zum Beispiel den ‚Religions-Spötter‘ von Joachim Lange in der zweiten erweiterten Auflage, einen Auszug aus Reinbecks ‚Betrachtungen über die in der augspurgischen Confeßion enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten‘, zudem zwei Kritiken von Reimarus sowie Schmidts Verteidigungsschriften ‚Fest gegründete Wahrheit‘, ‚Öffentliche Erklärung‘ und ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘. Ein Inhaltsverzeichnis und ein Register, in dem alle diskutierten Bibelstellen gelistet sind, ermöglichen eine leichte Orientierung. Die Veröffentlichung der ‚Samlung‘ zeigt, dass Schmidt an einer sachlichen Auseinandersetzung gelegen war. Eine weitere Verteidigungsschrift Schmidts, die allerdings nicht in der ‚Samlung‘ enthalten ist, entstand im Jahr 1737, nämlich die ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit‘, die für den Immerwährenden Reichstag in Regensburg bestimmt war.⁴¹¹ Auch diese Schrift ist für die folgende Untersuchung relevant.

409 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel.

410 Der Titel des Sammelbandes lautet: ‚Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt‘.

411 Vgl. Anonym, Vorstellung.

Während die Argumentation der zeitgenössischen Debatte aus heutiger Sicht zum Teil irritiert, lösen andere Aspekte der ‚Wertheimer Bibel‘ bei Leserinnen oder Lesern zu Anfang des 21. Jahrhunderts starkes Befremden aus, obwohl sie vom zeitgenössischen Publikum nicht als anstößig empfunden wurden. Auch diese Eigenheiten der ‚Wertheimer Bibel‘ sollen in der folgenden Untersuchung betrachtet werden. Es wird somit nicht nur untersucht, was damals für Ärger gesorgt hat, sondern auch geprüft, was keinen Aufruhr hervorrief, obwohl es aus heutiger Perspektive als anstößig wahrgenommen wird oder im weiteren Verlauf der Religionskritik anstößig werden sollte.

Zusammengefasst ergibt sich daher für die vorliegende Arbeit bei der Untersuchung der ‚Wertheimer Bibel‘ ein Vorgehen, welches eine Analyse von Schwerpunkten der zeitgenössischen Diskussion mit der Perspektive der Theologie des 21. Jahrhunderts kontrastiert und ergänzt. Aus dieser doppelten Perspektive ergeben sich verschiedene Topoi, denn gewisse Themenkomplexe tauchen in der zeitgenössischen Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ und in der modernen Sekundärliteratur immer wieder auf. Diese Topoi sind das Gottesbild, die Darstellung des Schöpfungsberichtes, der Umgang mit Wundern, die Übersetzung der Eigennamen und der Umgang mit den Weissagungsbeweisen. Die Untersuchung erfolgt jeweils an exemplarischen Einzelbeispielen.

Die vorliegende Arbeit will allerdings nicht nur einen Überblick über Schmidts Übersetzung, die zugehörige Theorie und die zeitgenössische Debatte geben, sondern sie möchte Schmidts Arbeit zugleich wissenschaftsgeschichtlich einordnen. Schmidts Theorie soll nicht lediglich übersichtlich reproduziert werden, sondern mit dem Abstand von 280 Jahren systematisch dargestellt werden. Mit dem Zeitabstand kann beurteilt werden: Was an Schmidts Übersetzung war innovativ und wegweisend? Und was war dagegen zeitgebunden und sollte schon bald überholt sein? Zum Zweck dieser systematischen Darstellung von Schmidts Übersetzungsentscheidungen stützt sich die vorliegende Arbeit auf Schleiermacher – genauer: auf dessen übersetzungstheoretischen Grundsatz, der besagt, dass ein Übersetzer die Wahl zwischen zwei Übersetzungsverfahren habe:

Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.⁴¹²

Die vorliegende Arbeit stellt nun die These auf, dass sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ beide dieser von Schleiermacher benannten Übersetzungsprinzipien finden lassen. Diese These deckt sich allerdings nicht mit Schmidts eigener Sicht auf die ‚Wertheimer Bibel‘. Es handelt sich nicht um einen Grundsatz, den Schmidt selbst explizit in der Darstellung seines hermeneutischen Verfahrens äußert. Vielmehr wird in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen, die von Schleiermacher vorgenommene Unterscheidung in der ‚Wertheimer Bibel‘ nachträglich aufzuspüren, um auf diese Weise zu einer systematischen Darstellung von Schmidts Übersetzungsentscheidungen zu gelangen.

Schleiermacher beschreibt das eine der beiden Übersetzungsverfahren derart, dass der Schriftsteller dem Leser entgegen bewegt werde. Dieses Verfahren wird in der vorliegenden Arbeit als ‚Prinzip Adaption‘ bezeichnet, da der Text an den kulturellen Kontext des Lesers angeglichen wird. Das andere Übersetzungsverfahren besteht laut Schleiermacher darin, dass der Übersetzer den Leser dem Schriftsteller entgegen bewege. In der vorliegenden Arbeit wird dies als ‚Prinzip Differenz‘ bezeichnet, da beim Übersetzen die zeitliche und kulturelle Differenz herausgestellt wird, die zwischen dem Leser und dem Autor (beziehungsweise dem Text) besteht. Unter dem ‚Prinzip Adaption‘ werden in der vorliegenden Arbeit diejenigen Eigenheiten von Schmidts Übersetzung zusammengefasst, die darauf abzielen, den Pentateuch an das Weltbild Schmidts anzugleichen und Charakteristika des antiken Textes aufzulösen. Dies betrifft etwa die Textkomposition und den Sprachgebrauch im Deutschen. Schmidt grenzt sich allerdings nicht nur vom originalen Wortlaut des Pentateuch ab, sondern auch von der Wortwahl der Lutherbibel. Besonders deutlich wird Schmidts Tendenz zur Adaption, wenn er bemüht ist, das Gottesbild des Pentateuch an das der Frühaufklärung anzugleichen. Das ‚Prinzip Differenz‘, das zweite Prinzip, das sich aus der heutigen Perspektive in der ‚Wertheimer Bibel‘ erkennen lässt, umfasst im Gegensatz zum ersten Prinzip die Übersetzungsentscheidungen Schmidts, bei de-

412 Schleiermacher, Methoden, 74.

nen er den historischen und kulturellen Kontext des Pentateuch berücksichtigt und in seiner Übersetzung oder seinen theoretischen Äußerungen die Fremdheit der anderen Kultur deutlich macht.

Eine Eigenheit von Schmidts Übersetzung allerdings lässt sich nicht reibungslos einem der beiden Prinzipien zuordnen, nämlich Schmidts volksaufklärerische Intention, die er mit seiner Übersetzung verfolgt. Daher wird dieser Aspekt der ‚Wertheimer Bibel‘ in einem Exkurs abgehandelt. Als Beispiel dient Schmidts Übersetzung von Bibelstellen, die Sexualität thematisieren.

4.2 Das Prinzip Adaption I – Die Anpassung des Textes

Die vorliegende Arbeit stellt die These auf, dass sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ zwei gegensätzliche Prinzipien erkennen lassen: Schmidts Verfahren der Adaption, bei dem er den antiken Text an sein eigenes Weltbild anpasst, und seine historisierende Sicht auf den Pentateuch, die eher die Differenz zwischen der Welt des Pentateuch und der Welt des Übersetzers deutlich macht. Im Folgenden sollen Stellen der ‚Wertheimer Bibel‘ untersucht werden, bei denen Schmidt so übersetzt, dass ein adaptierender Effekt eintritt.⁴¹³

Erstens löst Schmidt bei seiner freien Übersetzung die Textkomposition des hebräischen Originals auf. Dies macht sich besonders stark an den Stellen bemerkbar, die im hebräischen Text durch eine ästhetische Gestaltung geprägt sind – etwa im ersten Schöpfungsbericht oder beim aaronitischen Segen. Schmidt erkennt die traditionsgeschichtliche Relevanz der ausgangssprachlichen Textgestalt nicht und bringt den Inhalt in eine – seiner Meinung – nach zeitgemäßere Form. Zweitens tritt Schmidt für den Gebrauch eines fremdwortfreien Deutsch ein. Schmidt ersetzt zum Beispiel das griechische Fremdwort ‚Prophet‘ durch das zeitgenössische deutsche Wort ‚Weissager‘. Drittens weicht Schmidt von Luthers Übersetzung ab, insofern er lutherische Rechtfertigungslehre durch zeitgenössische frühaufklärerische Philosophie ersetzt.

413 Die zweite Tendenz in Schmidts Übersetzungsverfahren, die den Text eher historisch betrachtet, wird in den Kapiteln 4.5 und 4.6 dargestellt.

4.2.1 Die Textkomposition des Pentateuch

Im Zuge seiner Pentateuchübersetzung löst Schmidt die Komposition des Ausgangssprachlichen Textes auf und legt daher folglich auch keinen Wert darauf, dessen rhetorische Stilmittel wiederzugeben. Schmidts einziges Ziel ist es, die im Ausgangssprachlichen Text enthaltenen Begriffe korrekt zu übertragen. Drastisch wirkt sich diese Schwerpunktsetzung Schmidts auf Stellen des Pentateuch aus, an denen die literarische Form im Ausgangssprachlichen Text in besonderer Weise poetisch gestaltet ist. Diese Gestaltung gibt Schmidt nicht wieder. Schmidt orientiert sich bei seinem Vorgehen zudem nicht an der Übersetzung, die Luther für diese stark formal-ästhetisch strukturierten Stellen gefunden hat – obwohl der ‚Sound‘, den Luther diesen Passagen verliehen hat, in der täglichen protestantischen (nicht-reformierten) Glaubenspraxis bereits maßgeblich geworden war. Als Beispiel für die Auswirkungen von Schmidts Übersetzungsverfahren wird im Folgenden die Wiedergabe des ersten Schöpfungsberichtes untersucht. Zudem soll Schmidts Übersetzung des aaronitischen Segens in Num 6, 24–26 analysiert werden, denn gerade bei liturgischen Texten spielt die Textgestalt eine wichtige Rolle.

Auch für die biblische Exegese besitzt die literarisch-ästhetische Form des biblischen Textes eine gewisse Relevanz, vor allem im Rahmen einer synchronen Textanalyse. Derartige synchron orientierte Methoden stellen neben diachron orientierten Methoden – damit gemeint sind die Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode – und anwendungsorientierten Methoden – etwa feministische, sozialgeschichtliche und befreiungstheologische Fragestellungen – eine der drei wesentlichen Verfahrensweisen der biblischen Exegese dar.⁴¹⁴ Wird mit synchron orientierten Methoden gearbeitet, wird der Text in der Form, wie er überliefert ist, als Ganzes untersucht.⁴¹⁵ Der biblische Text wird im Zuge dieser synchronen Analyse behandelt wie jeder andere literarische Text auch: Die Text-

414 Vgl. die Einteilung, die Berlejung in § 2 des Lehrbuches ‚Grundinformation Altes Testament‘ vornimmt (Berlejung, Quellen, 38–45).

415 Prominente Vertreter einer solchen synchronen Herangehensweise sind Brevard S. Childs mit dem Canonical Approach (vgl. Childs, Canonical), Wolfgang Richter mit der linguistischen Strukturanalyse (vgl. Richter, Exegese) sowie Meir Sternberg, der dem New Literary Criticism zugeordnet wird (vgl. Sternberg, Poetics); vgl. zum New Literary Criticism auch den Überblick von Oeming und Pregla (Oeming/Pregla, Criticism).

komposition und rhetorischen Stilmittel werden mittels literaturwissenschaftlicher oder linguistischer Methoden untersucht. Aus eben dieser synchronen Perspektive soll im Folgenden auf die ausgangssprachlichen Pentateuchstellen sowie auf Schmidts Wiedergabe dieser Stellen in der ‚Wertheimer Bibel‘ geblickt werden. Dabei soll jedoch keine umfassende Textinterpretation geleistet werden. Die vorliegende Untersuchung ist lediglich daran interessiert, wie der ausgangssprachliche Text aus synchroner Perspektive formal aufgebaut ist.

Der erste Schöpfungsbericht⁴¹⁶ „erweckt wie kaum ein zweiter alttestamentlicher Text den Eindruck eines bis ins einzelne durchgeplanten, mit stereotypen Konstruktionselementen errichteten Ganzen“.⁴¹⁷ Er ist auf den ersten Blick eine in sich geschlossene Einheit, welche die Verse Gen 1,1–2,4a beinhaltet.⁴¹⁸ Die Erzählung wird von den Sätzen gerahmt, die mit den Worten בָּרָא שָׁמַיִת וְהָאָרֶץ und אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ beginnen. Auf Deutsch lauten diese Verse: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ und „Dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden“.⁴¹⁹ Die Ausdrücke הַשָּׁמַיִם (der Himmel) und הָאָרֶץ (die Erde) sowie eine Form des Verbes בָּרָא (schaffen) werden in Vers 1,1 gebraucht und in Vers 2,4a wieder aufgenommen, wodurch der rahmende Effekt der Verse entsteht. Die Erzählung des ersten Schöpfungsberichtes endet in der Mitte des Verses 4,2. Für die Untersuchung des ausgangssprachlichen Textes hat dies jedoch keine Konsequenz, da die Verseinteilung nachträglich vorgenommen wurde und noch nicht im masoretischen Text des Alten Testaments enthalten ist. In Vers 4,2b beginnt der zweite Schöpfungsbericht, der sich bereits im ersten Satz durch die Verwendung des Gottesnamens יְהוָה (Jahwe) von der vorherigen Erzählung unterscheidet, denn der erste Schöpfungsbericht verwendet im Gegensatz hierzu den Namen אֱלֹהִים (Elohim) für Gott.

416 Vgl. Steck, Schöpfungsbericht; Westermann, Genesis; Seebass, Urgeschichte; Schmidt, Schöpfungsgeschichte.

417 Vgl. Steck, Schöpfungsbericht, 11. Werner H. Schmidt meint allerdings, dass dieser Eindruck einer einheitlichen Gestaltung trüge. Er geht davon aus, dass der Text einen längeren Werdegang hinter sich hat und aus mindestens zwei verschiedenen Quellen besteht, dem ‚Wortbericht‘ und dem ‚Tatbericht‘.

418 Aus Sicht der alttestamentlichen Exegese gestaltet sich die Sicht auf die Einheitlichkeit des ersten Schöpfungsberichtes ebenso wie auf die rahmenden Verse 1,1 und 2,4a freilich völlig anders. Vgl. das Teilkapitel ‚Die Überschrift (1,1) und die Unterschrift (2,4a)‘ bei Steck (Steck, Schöpfungsbericht, 240–243).

419 Übersetzung nach Westermann, Genesis, 107.

Der erste Schöpfungsbericht beschreibt die Erschaffung der Welt in sechs Tagen, wobei der siebte Tag der Ruhetag Gottes von den Schöpfungswerken ist. An den sechs Schöpfungstagen vollbringt Gott insgesamt acht Schöpfungswerke, am dritten und am sechsten Tag werden je zwei Werke vollbracht. Die Reihenfolge der Schöpfungswerke ist hierbei folgende: Am ersten Tag erschafft Gott das Licht אור und durch die Trennung des Lichtes von der Finsternis entstehen Tag und Nacht. Am zweiten Tag erschafft Gott רקיע, eine Feste oder Wölbung im Wasser, und trennt auf diese Weise die Wasser des Himmels von den Wassern der Erde. Am dritten Tag entstehen in zwei Schöpfungswerken Meer und Festland sowie die Pflanzen. Erst am vierten Tag werden Sonne, Mond und Sterne erschaffen. Der Ablauf der Schöpfung ist also nicht konsequent logisch aufgebaut, da das Licht erschaffen wird, bevor die Sonne als Lichtquelle entsteht. Am fünften Tag erschafft Gott in einem gemeinsamen Schöpfungsakt Wassertiere und Vögel, am sechsten Tag in zwei Werken die Landtiere und die Menschen.

Innerhalb des ersten Schöpfungsberichtes, also des Textabschnittes Gen 1,1–2,4a ist das auffälligste Gliederungsmerkmal der sechsfache Versbeginn mit der Formel: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (und Gott sprach). Mit dieser Ankündigung werden die sechs Schöpfungstage und ihre Schöpfungswerke eingeleitet. Auch das zweite Schöpfungswerk, das am dritten und am sechsten Schöpfungstag vollbracht wird, wird mit der Formel וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים am Satzanfang eingeleitet. Die acht Schöpfungswerke, die an sechs Tagen vollbracht wurden, werden also jedes mit der gleichlautenden Formel begonnen, der daher eine hohe Bedeutung für die Strukturierung des Textes zukommt.⁴²⁰ Durch ein weiteres Gliederungselement wird jeder der sechs Schöpfungstage abgeschlossen: Am Ende steht jeweils eine gleichlautende Wendung, bei der lediglich das Zahlwort variabel ist:

וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר, יוֹם אֶחָד

Also: „Und es wurde Abend, und es wurde Morgen, ein Tag“ für die weiteren Tage heißt es entsprechend: „ein zweiter Tag“, „ein dritter Tag“ und so weiter.

420 Die mit der Formel וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים eingeleiteten Teile des ersten Schöpfungsberichtes werden in der Forschung meist als ‚Wortbericht‘ bezeichnet (vgl. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 49f.).

Zu diesen die Schöpfungstage rahmenden Elementen kommen vier wiederkehrende Formeln innerhalb der Schöpfungswerke hinzu. Hier ist zunächst der Ausdruck zu nennen, mit dem Gott das von ihm Geschaffene lobt: וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב (und Gott sah, dass es gut war). Dieser Ausdruck kommt sechsmal vor – siebenmal, wenn man Gottes abschließendes Urteil

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד (und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut) dazu zählt.⁴²¹ Weiter ist als wiederkehrendes Strukturelement der Ausdruck וַיְהִי-כֵן (und es geschah so) anzuführen, der fünfmal vorkommt – sechsmal, wenn die Ausführung der Erschaffung des Lichtes in 1,3 וַיְהִי-אֹר לְמִינֵהוּ (entsprechend seiner Art) kommt in verschiedenen Kasusvariationen insgesamt achtmal vor. Und schließlich ist die Segensformel פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ (seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt!) zu nennen, die zweimal vorkommt.

Auch beim Ablauf der Schöpfungstage bestehen verschiedene Parallelen in den wiederkehrenden Handlungen Gottes.⁴²³ Diese sind: וַיַּבְדֵּל (er trennte), das zweimal vorkommt; וַיַּעַשׂ (er machte), das dreimal vorkommt; וַיִּקְרָא (er nannte), das ebenfalls dreimal vorkommt; וַיַּבְרָא (er schuf), das zweimal vorkommt und וַיְבָרֶךְ (er segnete), das zweimal vorkommt – beziehungsweise dreimal, wenn man den abschließenden Segen, der am siebten Tag gesprochen wird, mitzählt. Ein deutlicher Bruch in dieser Kontinuität besteht in 1,26 in der Form נַעֲשֶׂה (lasst uns machen), die trotz des Plurals Gott zugeordnet ist.

Welche Konsequenzen dieser durchkomponierte Aufbau des ersten Schöpfungsberichtes für die Auslegung der Passage hat, ist für die vorliegende Arbeit nicht von Interesse. Fest steht in jedem Fall, dass in diesem Stück Form und Inhalt eng zusammen gehen und bei der Interpretation nicht vom formalen Aufbau abgesehen werden kann. Daher ist von besonderem Interesse, wie Schmidt beim Verfassen der ‚Wertheimer Bibel‘ mit den genannten Strukturelementen umgeht.

421 Diese Formel wird in der exegetischen Forschung oft als „Billigungsformel“ bezeichnet, etwa bei Schmidt (Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 49f.).

422 Diese Formel wird in der Forschung als „Ausführungsbericht“ (Westermann, Genesis, 109) oder als „Vollzugsbestätigung“ (Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 49f.) bezeichnet.

423 Diese Handlungen Gottes werden in der Forschung meist unter dem Begriff ‚Tatbericht‘ zusammengefasst, in Abgrenzung zum ‚Wortbericht‘, der die Teile umfasst, die mit der Formel וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים eingeleitet werden (vgl. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 49f.).

Im hebräischen Text ist anhand unterschiedlicher Textmerkmale klar zu erkennen, dass am Anfang des Buches Genesis zwei unterschiedliche Schöpfungsberichte aufeinander folgen, wobei der erste Schöpfungsbericht durch die rahmenenden Verse 1,1 und 2,4a vom zweiten Schöpfungsbericht abgegrenzt ist. Da Schmidt sehr frei übersetzt, ist in der ‚Wertheimer Bibel‘ oftmals nicht im einzelnen nachvollziehbar, wo sich der hebräische Text im deutschen wiederfindet. Es ist aber ersichtlich, dass Schmidt diese Trennung der zwei Schöpfungsberichte nicht wiedergibt. Die Verse 1,1 und 2,4a, die im hebräischen Text als Grenze fungieren, indem sie den ersten Schöpfungsbericht rahmen, haben in Schmidts Übersetzung diese Funktion nicht mehr. Schmidt sondert den Vers 2,4a sogar vom vorherigen Text ab, indem er nach Vers 2,3 durch einen Absatz eine Zäsur setzt. Dass in Vers 2,4a der Anfang der Erzählung aus Vers 1,1 durch die Verwendung der Wendung **וְהָאָרֶץ וְהַשָּׁמַיִם** in Zusammenhang mit einer Form des Verbes **בָּרָא** wieder aufgenommen wird, ist aus Schmidts Übersetzung nicht ersichtlich: Schmidt fasst in seiner Übersetzung des Verses 2,4a den Ausdruck ‚der Himmel und die Erde‘ als „Welt“⁴²⁴ zusammen, zu Anfang hatte Schmidt in seiner Übersetzung des Verses 1,1 die zweiteilige Umschreibung noch mit „alle Weltkörper, und unsere Erde selbst“⁴²⁵ wiedergegeben. Die Rahmung der Erzählung des ersten Schöpfungsberichtes durch die Verse 1,1 und 2,4a ist in Schmidts Übersetzung also nicht zu erkennen. Den Bruch, der innerhalb des Verses 2,4 durch die Verwendung eines anderen Gottesnamens besteht, gibt Schmidt zwar wieder, indem er nun vom „Gott Jehova“⁴²⁶ spricht, er erkennt diesen Bruch aber offensichtlich nicht als so gravierend an, dass er mit dem anderen Gottesnamen eine neue Erzählung einsetzen ließe.

Schmidt gibt die traditionelle Verseinteilung nur zur Orientierung am Rand des Druckes an, er selbst teilt den Text in Paragraphen ein. Der erste Schöpfungsbericht ist bei Schmidt in sieben Paragraphen aufgeteilt, wobei jeder Paragraph einen Tag umfasst. Der siebente Paragraph geht allerdings über Vers 2,4a hinaus. Offenbar sieht Schmidt die Verse 2,4–6 als abschließende Zusammenfassung der Weltschöpfung an. Er grenzt diesen Textabschnitt nach oben vom vorherigen Ab-

424 Anonym, Schriften, 10.

425 Anonym, Schriften, 3.

426 Anonym, Schriften, 10.

schnitt durch den bereits erwähnten Absatz nach Vers 2,3 ab. Der achte Paragraph beginnt erst bei Vers 2,7 mit der ausführlicher beschriebenen Erschaffung des Menschen. In Schmidts Übersetzung ist also der Umstand geglättet, dass im hebräischen Text anhand klarer Textmerkmale zwei unterschiedliche Schöpfungsberichte zu erkennen sind, die aufeinander folgen. Bei Schmidt erscheinen erster und zweiter Schöpfungsbericht dagegen als relativ einheitlicher Text, wobei ab Paragraph acht die Schöpfung des Menschen noch einmal ausführlich geschildert wird.

Indem Schmidt den nahezu spiegelbildlichen Aufbau der Verse 1,1 und 2,4a in seiner Übersetzung nicht abbildet, ist die Erzählung des ersten Schöpfungsberichtes zum einen nicht mehr als eigenständige Einheit zu erkennen, zum anderen bewirkt Schmidt bereits an der Stelle von Vers 1,1 eine andere Wirkung des deutschen Verses, indem er den formalen Aufbau des hebräischen Satzes beim Übersetzen abändert. Bei Schmidt lautet der erste Satz der Bibel: „Alle Weltkörper, und unsere Erde selbst, sind anfangs von Gott erschaffen worden.“⁴²⁷ Im Vergleich zum ausgangssprachlichen Text ändert Schmidt die Wortstellung und die grammatische Form, in der die Stammvokabel wiedergegeben wird. Aus dem aktiven Schaffen Gottes wird so eine passive Form, die erschaffenen Objekte werden zum Subjekt des Satzes und das erste Wort des hebräischen Textes wandert in die Mitte des deutschen Satzes. Die einzige Abweichung Schmidts vom hebräischen Wortschatz des Verses besteht in seiner Eingrenzung der hebräischen Vokabel **הַשָּׁמַיִם**, die bei Schmidt nur noch die ‚Weltkörper‘, also Sterne und Planeten bezeichnet. Aber selbst wenn diese Festlegung beibehalten wird, gewinnt Schmidts erster Satz eine ganz andere Wirkung, wenn er versuchsweise mit einer an den hebräischen Text angelehnten Syntax wiedergegeben wird: ‚Anfangs hat Gott alle Weltkörper und unsere Erde selbst erschaffen.‘ Die Ähnlichkeit mit der Form des hebräischen Textes wird noch größer, wenn **בְּרֵא** nicht mit einem deutschen Perfekt und damit mit einem geteilten Verb, sondern mit Imperfekt wiedergegeben wird: ‚Anfangs schuf Gott alle Weltkörper und unsere Erde selbst.‘

427 Anonym, Schriften, 3.

Durch die versuchsweise Umstellung des Verses 1,1 wird somit im Kontrast zu der von Schmidt gewählten Version des Verses deutlich, dass Schmidt auch ohne drastische Abweichungen im Vokabular, allein durch syntaktische Veränderungen bereits starke Effekte erzielt. Erstens kappt Schmidt, indem er die Wortstellung vertauscht, Bezüge, welche die Erzählung zu christlicher und jüdischer Tradition besitzt. Im Judentum leitet sich die Bezeichnung der Thora-Bücher von ihrem jeweiligen ersten Wort ab. Für das erste Buch der Thora lautet folglich die jüdische Bezeichnung: Bereschit, also ‚Am Anfang‘. Aber auch im Christentum sind die Anfangsworte der Genesis mit Bedeutung aufgeladen, etwa durch intertextuelle Bezüge: Im Neuen Testament wird der Beginn der Genesis bei Johannes wieder aufgenommen: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ‚Am Anfang war das Wort‘. Die Anknüpfung an die Tradition, sei sie jüdisch oder christlich, wird von Schmidt also bereits mit den ersten beiden Worten seiner neuen Bibelübersetzung aufgegeben. Zweitens wirkt sich Schmidts Übersetzung des Verses 1,1 auf das im Text enthaltene Gottesbild aus. In der ‚Wertheimer Bibel‘ wird aus dem Objekt des hebräischen Satzes וַאֲתַר הַשָּׁמַיִם, וַאֲתַר הָאָרֶץ (den Himmel und die Erde) das Subjekt des deutschen Satzes, wodurch Gottes aktives Schöpfungshandeln ins Passiv gesetzt und Gott selbst vom prominenten Subjekt zum Objekt des Satzes geworden ist.

Wie in der synchronen Analyse festgestellt, wird der hebräische Text des ersten Schöpfungsberichtes durch mehrere Formelemente geprägt. Besonders charakteristisch ist die wiederkehrende Wendung וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (und Gott sprach). Diese ersetzt Schmidt im Deutschen mit wechselnden Ausdrücken. Den Vers Gen 1,3 etwa übersetzt er als: „Es wurde aber bald auf derselben [=der Erde, A. F.] etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte.“⁴²⁸ In der ‚Wertheimer Bibel‘ wird höchstens Gottes Wille oder sein Entschluss als Anlass für ein Schöpfungswerk genannt, aber nicht Gottes die Schöpfung bewirkendes Wort. In Vers 1,11 übersetzt Schmidt für וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים „Gott hatte beschlossen“⁴²⁹ und in 1,14 „Gott wollte“.⁴³⁰ Zusätzlich zu der Schöpfung mittels des Wortbefehls וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים bewirkt Gott die Erschaffung von ‚Himmel und Erde‘ im hebräischen Text auch durch di-

428 Anonym, Schriften, 3.

429 Anonym, Schriften, 5.

430 Anonym, Schriften, 6.

rektes Handeln, wobei dieses mit Worten beschrieben wird, die sich im Verlauf des Schöpfungsberichtes wiederholen und somit ebenfalls zum stark strukturierten Aufbau des Textes beitragen. Diese direkten Schöpfungstaten Gottes werden von Schmidt möglichst eingeschränkt, indem die Vorgänge abstrahiert werden oder von einer Aktiv- in eine Passivkonstruktion umgewandelt werden – letzteres Verfahren wendet Schmidt, wie oben dargestellt wurde, bereits in Vers 1,1 an. Um nur zwei weitere Beispiele für Schmidts Änderungen zu nennen: In der ‚Wertheimer Bibel‘ heißt es statt וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים (Gott machte) in 1,7 „Es entstand also“⁴³¹ oder in Vers 1,17 setzt Gott die Lichter nicht aktiv als Satzsubjekt an den Himmel, sondern die Lichter sind Subjekt: „Sie waren nemlich von Gott [...] an den Himmel gesetzt worden“.⁴³²

Entsprechend dieses Verfahrens, das um die Eingrenzung des direkten göttlichen Handelns bemüht ist, verwendet Schmidt in seiner Übersetzung des ersten Schöpfungsberichtes – ebenso wie in der gesamten ‚Wertheimer Bibel‘ – Formulierungen, die im Sinne der Frühaufklärung auf Gott als die erste Ursache einer Welt verweisen, die nach vernünftigen Gesetzen geordnet ist. Typisch für diesen frühaufklärerischen ‚Sound‘ ist der Ausdruck ‚göttliche Absicht‘, der von Schmidt an fünf Stellen⁴³³ des Schöpfungsberichtes gebraucht wird, etwa auch am Anfang des zweiten Tages: „Nun solte sich nach göttlicher Absicht ein Theil on dem Wasser absondern, und um die Erde einen Kreis machen.“⁴³⁴ Aus Gottes direktem Schöpfungsbefehl wird auf diese Weise in Schmidts Übersetzung ein Vorgang, der zwar der ‚göttlichen Absicht‘ entspricht, der aber nicht unbedingt unmittelbar von Gott bewirkt worden sein muss. Die Besonderheiten des Gottesbildes, das sich im Übersetzungstext der ‚Wertheimer Bibel‘ erkennen lässt, werden in Kapitel 4.2 ‚Das Prinzip Adaption II - Das frühaufklärerische Gottesbild‘ diskutiert.

Was das von Schmidt verwendete Vokabular anbelangt, fällt auf, dass er in seiner Übersetzung für Wörter, die eine mythologische Konnotation haben, möglichst einen Ausdruck wählt, der aus dem Bereich der Naturbeschreibung

431 Anonym, Schriften, 4.

432 Anonym, Schriften, 6.

433 Vgl. Anonym, Schriften, Seite 3, 4, 7 und zweimal auf Seite 9.

434 Anonym, Schriften, 4.

stammt. Wie bereits bei der Untersuchung vom ersten Satz des Übersetzungstextes der ‚Wertheimer Bibel‘ festgestellt wurde, verwendet Schmidt den deutschen Ausdruck „alle Weltkörper“ und legt sich damit darauf fest, dass mit **הַשָּׁמַיִם** in einem astronomischen Sinn „die Sterne oder Weltkörper ausserhalb unserer Erde“⁴³⁵ gemeint sind. Im Vergleich zu diesem von Schmidt gewählten eindeutigen Ausdruck umfasst das Wort ‚Himmel‘, das zumeist für die Übersetzung im Deutschen gewählt wird, ein wesentlich größeres Bedeutungsspektrum – inklusive des mythischen Sinns vom Himmel als Wohnsitz Gottes. Auch an weiteren Stellen des ersten Schöpfungsberichtes verengt Schmidt beim Übersetzen das Bedeutungsspektrum der hebräischen Vokabeln, wenn er für sie eindeutig nur der Naturbeschreibung zugehörige deutsche Wörter wählt. Beispielsweise übersetzt Schmidt für **רוּחַ אֱלֹהִים** „heftige Winde“⁴³⁶ und vermeidet auf diese Weise eine direkte Assoziation mit Gott, wie sie die möglichen Übersetzungen ‚Gottessturm‘ oder ‚Geist Gottes‘ mit sich bringen.⁴³⁷ Auffällig sind an Schmidts Wiedergabe des ersten Schöpfungsberichtes zudem drei Formulierungen, die den Eindruck naturwissenschaftlicher erläuternder Aussagen machen und nach dem Muster ‚dies ist xy‘ aufgebaut sind. Da es sich bei der ‚Wertheimer Bibel‘ um eine freie Übersetzung handelt, ist kein wortwörtlicher Abgleich mit dem hebräischen Text möglich, es kann aber dennoch festgestellt werden, dass diese Aussagen jeweils an der Stelle stehen, an der Gott im hebräischen Text das betreffende Schöpfungswerk benennt: Für Gen 1,5 heißt es bei Schmidt „und dieses ist der Ursprung von Tag und Nacht“, für Gen 1,8 übersetzt er „und dieser Kreis ist die Luft“ und für Gen 1,10 heißt es in der ‚Wertheimer Bibel‘ „Die hervorstehende Erde ist das Land, und das Wasser die See“. Die zeitgenössische theologische Diskussion, die zwischen Schmidt und seinen Gegnern aufgrund der speziellen wissenschaftlichen Prägung des ersten Schöpfungsberichtes der ‚Wertheimer Bibel‘ entbrannte, wird in Kapitel 4.3.1 ‚Ein naturwissenschaftlicher Schöpfungsbericht‘ noch ausführlicher besprochen werden.

435 Anonym, Schriften, 4, Anm. 1.

436 Anonym, Schriften, 3.

437 Zu Schmidts Begründung für diese Übersetzung vergleiche Kapitel 4.3.3 der vorliegenden Arbeit.

Obwohl am ersten Schöpfungsbericht der ‚Wertheimer Bibel‘ gewisse Regelmäßigkeiten auffallen, kann dennoch nicht davon gesprochen werden, dass Schmidt sich bemühen würde, den stark durchkomponierten Aufbau des hebräischen Textes in irgendeiner Weise abzubilden. Dass Schmidt typisch frühaufklärerische Wendungen benutzt und sich an den Sprachstil einer naturwissenschaftlichen Beschreibung anlehnt, ist charakteristisch für seine gesamte Übersetzung der fünf Bücher Mose. Der hebräische Text speziell des Schöpfungsberichtes jedoch gewinnt über die gezielte Wiederholung von Strukturelementen seine getragene Wirkung, wohingegen Schmidt diesen durchkomponierten Aufbau generell fallenlässt. Die Abweichungen im Bedeutungsspektrum des Vokabulars, die Schmidt vornimmt, sind für ihn theologisch relevant, theoretisch hätte Schmidt allerdings auch mittels dieses Vokabulars eigene regelmäßig wiederkehrende Elemente einführen können. Statt der Wiederholung von gleichlautenden Formeln ist Schmidt aber um Varianz bemüht. Dies zeigt sich besonders an Schmidts Übersetzung der Wendungen וַיְהִי-כֵן (und es geschah so) und וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם (es wurde Abend, es wurde Morgen, ein x-Tag). Diese hebräischen Formulierungen sind für ihn offenbar von der Bedeutung her nicht theologisch anstößig und werden daher von ihm relativ sinngemäß wiedergegeben. Allerdings verwendet Schmidt nur bei der Zählung der Tage zweimal dieselbe Formulierung, ansonsten variiert er immer. Einmal heißt es etwa „Diese Nacht und Tag zusammen machten den ersten Tag aus“, ein anderes Mal „Itzo war der dritte Tag vorbey“. Ein Hinweis, darauf, weshalb Schmidt auf diese Weise vorgeht, findet sich in der Vorrede:

Wenn man zugleich nach dem Grund fraget, warum dieser oder iener Ausdruck, diese oder iene Ordnung der Worte erwähnt worden: so muß man ihn theils in der allgemeinen und besondern Sprachkunst, und theils in den Regeln der Wolredeneit suchen.⁴³⁸

Die Übersetzung der ‚Wertheimer Bibel‘ soll also den zeitgenössischen Stilregeln entsprechen und offenbar fordern diese Regeln Abwechslung statt Wortwiederholungen, weshalb die Komposition des hebräischen Textes von Schmidt insgesamt aufgegeben wird.

438 Anonym, Vorrede, 41f.

In Schmidts Wiedergabe des ersten Schöpfungsberichtes findet sich allerdings eine Stelle, die sich stilistisch vom restlichen Text der Übersetzung unterscheidet und zwar der Segen, den Gott über die Menschen spricht. Diese Passage lautet in der ‚Wertheimer Bibel‘:

Diesen gab er folgenden Segen. Vermehret euch, sagte er, daß eurer viel werden, und breitet euch auf der Erde aus; denn ich übergebe euch dieselbe hiermit zum Besitz: und ihr sollet Herrn seyn über die Fische im Wasser, über die Vögel in der Luft, und über die Tiere auf der Erde.⁴³⁹

Schmidt lehnt sich für seine Verhältnisse außerordentlich eng an den Ausgangssprachlichen Text an. Er verwendet sogar den Ausdruck ‚Segen‘, den er bei seiner Übersetzung von Gen 1,22 noch vermieden hatte. Auch im Vergleich mit der Lutherübersetzung ist klar zu erkennen, dass es sich um dieselbe Textpassage handelt. Luther übersetzt diese Stelle wie folgt:

Vnd Got segenet sie, vnd sprach zu jnen, Seid fruchtbar vnd mehret euch vnd füllet die Erden, vnd macht sie euch vnterthan. Vnd herrschet vber die Fisch im Meer, vnd vber Vogel vnter dem Himel, vnd vber alles Thier das auf Erden kreucht.⁴⁴⁰

Schmidt gibt keine Gründe dafür an, weshalb er den Segen über die Menschen relativ unverändert belässt.

In der Zusammenfassung der Untersuchung des ersten Schöpfungsberichtes in der ‚Wertheimer Bibel‘ kann festgehalten werden, dass es Schmidt nicht darum geht, die Wirkung wiederzugeben, die sich aus der literarisch-ästhetischen Form des Textes ergibt. Rhetorische Stilmittel, intertextuelle Bezüge und traditionelle Motive besitzen für Schmidt keinen Mehrwert. Vielmehr verstößt der durch Wiederholungen geprägte Aufbau des ersten Schöpfungsberichtes gegen Schmidts Stilempfinden. Seine Abänderung des formalen Aufbaus des hebräischen Textes rief bei seinen Zeitgenossen keinen Widerspruch hervor. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Schmidt mit dieser Eigenart seiner Übersetzung dem Zeitgeist entsprach. Allerdings fiel in der Untersuchung auch eine Abweichung von diesem stilistischen Verfahren Schmidts auf, die einen ersten Hinweis auf die teilweise uneinheitliche Umsetzung von Schmidts Übersetzungsprinzipien gibt.

439 Anonym, Schriften, 7.

440 Luther, WA DB 8, 39.

Eine Stelle des Pentateuch, an der Schmidts Bereitschaft zu radikalen Eingriffen in die Struktur des hebräischen Textes noch deutlicher wird als am ersten Schöpfungsbericht, ist seine Übersetzung des aaronitischen Segens in Num 6,22–27. An den Änderungen, die Schmidt beim Übersetzen dieser Stelle vornahm, entzündete sich – anders als bei seinen stilistischen Änderungen am ersten Schöpfungsbericht – eine Debatte mit Zeitgenossen, so dass in die folgende Untersuchung auch Schmidts Entgegnung auf die Kritik an seiner Übersetzung einfließen kann.

Die betreffende Stelle lautet in einer Übersetzung, die möglichst nah am Ausgangstext ist und den formalen Aufbau wiedergibt:

Und JHWH redete zu Mose wie folgt: Rede zu Ahron und seinen Söhnen wie folgt:

So sollt ihr segnen die Kinder Israels. Sprecht zu ihnen:

Er segne dich, JHWH, und er behüte dich.

Er leuchte, JHWH, sein Angesicht über dich und er sei dir gnädig.

Er lege, JHWH, sein Angesicht über dich und er gebe dir Frieden.

Und sie sollen geben meinen Namen auf die Kinder Israels und ich werde sie segnen.

Die Textpassage Num 6,22–27 besteht aus einer Einleitung in 6,22f. und einem Abschluss in 6,27. In der Mitte des Textabschnittes steht die eigentliche dreiteilige Segensformel, die einem schematischen Aufbau folgt und dreimal den Gottesnamen יהוה (JHWH) enthält. In der Einleitung wird zunächst klargestellt, dass der Segen im Wortlaut von Gott stammt und auf Gottes Geheiß hin durch Mose an Aaron und seine Söhne weitergegeben werden soll. Am Schluss der Passage wird in 6,27 noch einmal eine Begründung für die dreimalige Nennung des Namens gegeben: Wenn das Volk Israel unter den Namen Gottes gestellt wird, wird Gott dieses Volk im Gegenzug segnen. Es handelt sich bei der Komposition Num 6,22–27 um eine „strenge, in 24–26 zudem deutlich kunstvolle Textform“.⁴⁴¹

Luther führte den aaronitischen Segen 1525 in den evangelischen Gottesdienst ein und noch heute hat der Segen eine prominente Rolle innerhalb der evangelischen Liturgie am Ende des Gottesdienstes inne. In der Version der Lutherübersetzung lautet diese Stelle:

441 Vgl. Seebass, Numeri, 168.

VND der HERR redet mit Mose, vnd sprach: Sage Aaron vnd seinen Söhnen, vnd sprich, Also solt jr sagen zu den kindern Israel, wenn ir sie segnet. Der HERR segne dich, vnd behüte dich. Der HERR lasse sein Angesicht leuchten vber dir, Vnd sey dir gnedig. Der HERR hebe sein Angesicht Vber dich, Vnd gebe dir Friede. Denn ir solt meinen Namen auff die kinder Israel legen, das ich sie segene.⁴⁴²

Kaum wiederzuerkennen ist dieser Segen dagegen in der Übersetzung Schmidts:

Auch sagte Gott zu Mosche: bringe Ahron und seinen Söhnen in meinem Namen den Befehl und sage zu ihnen; wenn sie den Segen über die Nation sprechen wollten, so sollten sie eine von den folgenden Formeln gebrauchen. Der Gott Jehova wolle euch allezeit Glück und Segen geben, und alles Unglück von euch abwenden! Oder: der Gott Jehova wolle euch in seiner Gnade erhalten, und euch dieselbe beständig genießen lassen! Oder auch: der Gott Jehova wolle euch seiner Gnade würdigen, und euch bey beständigem Wohlseyn erhalten! Sie sollen also bey dem öffentlichen Segen meinen Namen Jehova gebrauchen, und die Nation versichern, daß ich denselben werde in seine Erfüllung gehen lassen.⁴⁴³

Für Schmidt zählt nur der Inhalt, nicht aber die Form, weshalb er die dreiteilige Segensformel auflösen kann. Er macht aus einer zusammenhängenden Formel drei unabhängige Segenssprüche, aus denen die Priester wählen dürfen. In der Anmerkung, die Schmidt zu der Stelle verfasst hat, schreibt er als Begründung für seine Übersetzung: „Weil die folgenden drey Sätze einerley Begriff in sich fassen, und es dabey blos auf den Gebrauch des Namens Jehova ankommt: so siehet man keinen Grund, warum man mehr, als einen davon gebrauchen soll.“⁴⁴⁴ Bei den Segensformeln in Num 16,22–27 geht es laut Schmidt also lediglich darum, den Namen Jehova zu nennen.

Joachim Langes Kritik an Schmidts Übersetzung arbeitet mit dem für ihn typischen Argument, nämlich, dass Schmidt mit seiner Übersetzung einen Hinweis auf die Trinität tilge: „Der Auctor weiß wohl, daß man von Alters her bey diesem Texte erinnert hat, daß darinnen die so besondere dreyfache Wortfügung mit dem Absehen auf das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit geschehen sey.“⁴⁴⁵

442 Luther, WA DB 8, 451.

443 Anonym, Schriften, 663f.

444 Anonym, Schriften 663.

445 Lange, Religions-Spötter, 32.

Auch Reimarus äußert sich in seiner ersten Kritik der ‚Wertheimer Bibel‘⁴⁴⁶ in wenigen Sätzen zu Schmidts Übersetzung der Segensformel. Er argumentiert jedoch nicht dogmatisch, sondern traditionsgeschichtlich mit dem Gebrauch der Segensformel im Judentum. Reimarus hält Schmidt vor, dass

der Begriff vom Segen [...] aus dem beständigen Gebrauch des Altertums [hätte] hergeholet werden sollen, da bekannt ist, daß bei den Juden alle drei Sätze iederzeit verknüpft gebraucht worden sind.⁴⁴⁷

Schmidt drückt die Kritik von Reimarus in seiner ‚Samlung‘ ab und kommentiert dieses Argument von Reimarus mittels einer Fußnote. Hier entzieht er dem jüdischen Gebrauch der Segensformel bewusst die Autorität, denn seiner Meinung nach hätten die Juden selbst keine Kenntnis über den Gebrauch des Segens zu Zeiten Mose. Der damalige Gebrauch aber sei für die Übersetzung entscheidend.⁴⁴⁸ In Schmidts Antwort auf Reimarus zeigt sich sein Misstrauen gegenüber der Tradition. Bloß weil ein liturgisches Vorgehen tradiert ist, bedeutet es für Schmidt nicht, dass dieses so auch von Gott vorgegeben worden sei. Er geht vielmehr davon aus, dass ein Teil der liturgischen Handlungen auf Menschen und nicht auf Gott zurückgeht, wie in folgender Aussage Schmidts an anderer Stelle der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ deutlich wird:

Die Religion bestehet in solchen Handlungen, welche wir vornehmen, um unsere Hochachtung für Gott zu bezeugen. Diese Handlungen sind zum Theil von Gott selbst angegeben worden, und zum Theil haben sie die Menschen erfunden.⁴⁴⁹

In Schmidts Übersetzung des aaronitischen Segens kommen also drei Charakteristika zum Tragen: Erstens Schmidts Verfahren einer freien Übersetzung, die sich am Begriff und nicht am Wort orientiert, zweitens sein Argwohn gegenüber dem traditionellen Gebrauch der Schrift und drittens die Tatsache, dass die poetische Form des Textes für Schmidt keinerlei Gehalt besitzt.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Schmidt selbst nicht der Meinung war, er ändere den Aussagegehalt, also die Bedeutung des Textes durch seine Übersetzung ab.

446 Die Kritik wurde anonym im Januar 1736 als Artikel in den ‚Hamburgischen Berichten‘ gedruckt. Ein Nachdruck findet sich bei Schmidt in der ‚Samlung‘: vgl. Anonym, Anmerkungen (23.10.1736).

447 Anonym, Anmerkungen (23.10.1736), 187.

448 Vgl. Anonym, Samlung, 187, FN.

449 Anonym, Wahrheit, 97f.

Schmidt möchte zwar die Regeln der ‚Wolredenheit‘ beachten, aber in nicht zum Preis einer Bedeutungsveränderung an eine zeitgenössische Sprache anpassen, wie aus folgendem Zitat ersichtlich ist:

Ist es [...] nicht besser, dieser Morgenländerin ihr Kleid völlig auszuziehen, als dieselbe in ihrer morgenländischen Tracht in Deutschland einzuführen, daß man darin-
nen ihre Schönheit nicht erkennen kan: oder ihr ein deutsches Kleid anzulegen, wodurch man sie zwar von aussen angenehm darstellt, wobey aber ihre Eigenschaften eben so sehr verborgen werden?⁴⁵⁰

Schmidt möchte laut diesem Zitat weder die Form des hebräischen Textes übernehmen, noch möchte er den Inhalt in eine dem Deutschen gemäße Form eingießen. Es geht ihm darum, die Eigenschaften der ‚Morgenländerin‘ sichtbar zu machen –, ob ihm dies gelingt ist freilich eine andere Frage.

4.2.2 Zeitgenössisches Deutsch

Schmidt verwendet für seine Bibelübersetzung eine Sprache, in der griechische Fremdwörter, die im christlichen Sprachgebrauch verankert sind, durch Wörter ersetzt sind, die aus dem zeitgenössischen deutschen Wortschatz stammen. Schmidt nimmt etwa für נְבִיא statt der traditionellen Bezeichnung ‚Prophet‘ die deutsche Vokabel ‚Weissager‘, ebenso spricht er in seinen theologischen Schriften von ‚Gesandten‘, statt von Aposteln. Im Folgenden sollen Schmidts sprachtheoretische Überlegungen zum Gebrauch des Deutschen vorgestellt werden, ebenso wie die Argumente, die er für seine Eindeutschung griechischer Fremdwörter vorbringt.

Die sprachtheoretischen Thesen, die Schmidt als Richtschnur für seinen Gebrauch des Deutschen angibt, erläutert er in der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung wegen der Schreibart, deren sich der Uebersetzer in seinen Schriften bedienet‘.⁴⁵¹ Diese Verteidigungsschrift wurde zum ersten Mal in dem Sammelband der Streitschriften veröffentlicht, den Schmidt – mit der Hilfe der wertheimischen Grafen und deren Kammerrat Höflein – im Jahr 1738 herausgibt. In diesem Sammelband spielt sie eine Sonderrolle, insofern sie sich nicht wie die anderen

450 Anonym, Sammlung, 5.

451 Vgl. Anonym, Abhandlung.

Streitschriften an ein primär theologisches Publikum richtet, sondern für die Mitglieder der ‚Deutschen Gesellschaft‘ konzipiert ist. Die Geschichte der ‚Deutschen Gesellschaft‘ reicht bis ins Jahr 1697 zurück, aber erst 1727 formierte sie sich unter dem Namen ‚Deutsche Gesellschaft‘ und gab sich anlässlich dieser Neuordnung auch eine neue Satzung. In dieser heißt es als Zielvorstellung für den Gebrauch des Deutschen: „Man soll sich allezeit der Reinigkeit und Richtigkeit der Sprache befleißigen; das ist, nicht nur alle ausländischen Wörter, sondern auch alle Deutsche unrichtige Ausrückungen und Provinzial-Redensarten vermeiden.“⁴⁵²

In der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘ bezeichnet Schmidt die Adressatengruppe zu Anfang der Verteidigungsschrift als „etliche Wolgesinnte“⁴⁵³ und wird sich also wohl kaum auf die gegen ihn wetternden Theologen beziehen, sondern auf Mitglieder der ‚Deutschen Gesellschaft‘, welche sachliche Kritik anbrachten. Der Entstehung der Verteidigungsschrift geht zudem ein Briefwechsel voraus, den Schmidt mit Johann Christoph Gottsched, dem Sekretär der ‚Deutschen Gesellschaft‘, führte. Aus diesem Briefwechsel geht hervor, dass sich die Verteidigungsschrift an die ‚Deutsche Gesellschaft‘ richtet. Der Briefwechsel wird im Kapitel 4.5.3 ‚Die Historisierung der Eigennamen‘ noch vorgestellt. In der Verteidigungsschrift behandelt Schmidt zwei Probleme zentraler Bedeutung, weshalb die Schrift auch in der vorliegenden Arbeit hinsichtlich zweier Aspekte besprochen werden wird. Schmidt erläutert zu Beginn der Schrift, die Einwände der besagten ‚Wolgesinnten‘ betreffen

theils die Uebersetzung der eingeführten grichischen Wörter Prophet, Apostel und dergleichen, in die deutschen, Weissager, Gesandter, u. s. w.: theils den Ausdruck der eigenen Namen nach der Aussprache der ebräischen Mundart, wie solche heutiges Tages unter uns gewöhnlich ist.⁴⁵⁴

Schmidts Verteidigungsschrift setzt sich also mit zwei Problemen auseinander: mit der Übersetzung von Eigennamen und mit dem Umgang mit Fremdwörtern. Diese beiden Probleme stehen für Schmidt sowohl in engem Zusammenhang als auch unter einem gemeinsamen, übergeordneten Problem. Dieses übergeordne-

452 Vgl. Satzung der Deutschen Gesellschaft in Leipzig nach der Umgründung 1727.

453 Anonym, Abhandlung, 501.

454 Anonym, Abhandlung, 501.

te Problem ist Schmidts Anspruch, für seine Übersetzung eine Sprache zu verwenden, die klaren Regeln folgt und damit als Wissenschaftssprache brauchbar ist. Aus der Perspektive der vorliegenden Arbeit fallen Schmidts Übersetzung der Eigennamen und seine Wiedergabe von Fremdwörtern jedoch nicht nur in zwei unterschiedliche Unterkapitel, sondern gehören auch zu zwei übergeordneten Themenkomplexen. Bei der Übersetzung der Eigennamen stechen Schmidts wissenschaftliche Akkuratheit und sein historisches Bewusstsein ins Auge, bei seiner Wiedergabe von Fremdwörtern dagegen sein Bestreben, den Text des Pentateuch an die Gepflogenheiten seiner Sprache anzupassen. Daher wird in diesem Kapitel auf Schmidts Übersetzung der Fremdwörter eingegangen, seine Wiedergabe der Eigennamen wird dagegen in Kapitel 4.5.3 behandelt.

Bevor Schmidts Erläuterungen vorgestellt werden, wie er sie in der ‚Abhandlung‘ vorträgt, gilt es, sich zunächst noch einmal das allgemeine Ziel seiner Übersetzung ins Gedächtnis zu rufen: Schmidt will die von Gott offenbarten Begriffe in der Ordnung wiedergeben, wie sie seiner Meinung nach im Pentateuch enthalten ist.⁴⁵⁵ Aus diesem grundsätzlichen Vorhaben leiten sich Schmidts Kriterien für den Gebrauch der deutschen Sprache ab, die er in der Schrift ‚Abhandlung‘ darlegt. Mit seinen Überlegungen, wie der Sprachgebrauch beschaffen sein muss, um eine Ordnung von Begriffen wiederzugeben, befindet sich Schmidt klar in der sprachphilosophischen Traditionslinie, die von „Descartes zu Locke und Leibniz“ verläuft.⁴⁵⁶ Aufgrund seines Konzept des Leib-Seele-Dualismus war Descartes der Ansicht, dass die menschlichen Gedanken unabhängig von der Ausformulierung in einer konkreten Sprache bestehen. Menschen, die unterschiedliche Sprachen sprechen, können laut Descartes dennoch genau den gleichen Gedanken haben.⁴⁵⁷ Leibniz bezieht zu Descartes’ sprachphilosophischem Dualismus kritisch Position. Für Leibniz hat die Sprache selbst eine grundlegende Funktion für das Denken.⁴⁵⁸ Aus dieser These ergibt sich jedoch die Frage, wie sich „die Angewie-

455 Vgl. die Aussage Schmidts: „Dahero hat mir zu meiner Absicht nichts bequemerer geschehen, als wenn ich eine neue Übersetzung davon [= von den göttlichen Schriften, A. F.] machte; weil man dabey Gelegenheit hat, alles auf das genaueste zu untersuchen und die Begriffe aus dem ganzen Zusammenhang derselben zu bestimmen“ (Anonym, Vorrede, 23).

456 Das Zitat ist dem Titel eines Aufsatzes von Ricken entnommen (vgl. Ricken, Ausgangskonstellation).

457 Vgl. Ricken, Ausgangskonstellation, 11–15.

458 Vgl. Ricken, Ausgangskonstellation, 29.

senheit des Denkens auf Zeichen mit deren Arbitrarität in Übereinstimmung bringen [lässt], ohne die arbiträre Natur der Zeichen auf das Denken zu übertragen?“⁴⁵⁹ Denn wären die Zeichen und ihre Ordnung willkürlich, würde dies folglich auch für die Wahrheit bedeuten, dass sie willkürlich ist, weil man für das Denken der Wahrheit auf Zeichen angewiesen ist.⁴⁶⁰ Für Leibniz spiegelt sich die Ordnung der Dinge in der Ordnung der Zeichen:

Wenngleich die Charaktere als solche willkürlich sind, so kommt dennoch in ihrer Anwendung und Verknüpfung etwas zur Geltung, was nicht mehr willkürlich ist: nämlich ein Verhältnis, das zwischen ihnen und den Dingen besteht.⁴⁶¹

Schmidt erläutert zu Anfang der Verteidigungsschrift in klarer Anlehnung an Leibniz, dass nur eine geordneter Sprachgebrauch dazu geeignet sei, die Ordnung der zu bezeichnenden Sachen und Verhältnisse wiederzugeben. Ein solcher Sprachgebrauch erfüllt laut Schmidt das Kriterium der ‚Deutlichkeit‘:

Die Worte und ihre Fügung sind nichts anderes, als Zeichen von den Sachen und ihrer Verknüpfung unter einander: und es folgt daher, daß sie geschickt sein müssen, die Sachen in ihrer gehörigen Ordnung vorzustellen. Dieses ist es, was man die Deutlichkeit der Schreibart nennet [...].⁴⁶²

Im Folgenden erläutert Schmidt, dass die Ordnung einer Sprache aus ihrem Aufbau aus Stammwörtern und deren Ableitungen besteht.⁴⁶³ Damit ein Zeichen also geeignet ist, eine Sache deutlich zu benennen (und dabei den Platz der einzelnen Sache in der Ordnung der Sachen wiederzugeben), muss sich das einzelne Zeichen laut Schmidt in die Ordnung der gesamten Sprache einfügen. Fremdwörter haben allerdings keinen Platz in dieser Ordnung, die aus Stammwörtern und ihren Ableitungen besteht. Folglich hängt für Schmidt die Deutlichkeit der gebrauchten Sprache von ihrer Reinheit ab:

Wenn daher die Schreibart deutlich sey soll: so muß sie nach der Natur einer jeden Sprache eingerichtet werden. Der Gebrauch solcher Wörter und Fügung dersel-

459 Ricken, Ausgangskonstellation, 30

460 Vgl. Ricken, Ausgangskonstellation, 30.

461 Leibniz, Hauptschriften, Bd.1, 20.

462 Anonym, Abhandlung, 502.

463 Vgl. die Aussage Schmidts: „Eine jede Sprache hat ihre eigene Stammwörter, von welchen andere auf gewisse Weise hergeleitet werden. Bey dieser Ableitung beobachtet nun eine jede Sprache ihre besondere Ordnung, dergestalt, daß das abgeleitete und zusammengesetzte Wort den Grund seiner Bedeutung in der Art der Ableitung und in den einfachen Wörtern hat, woraus dasselbe zusammengesetzt ist“ (Anonym, Abhandlung, 502).

ben, welche in der Natur der Sprache gegründet sind, heisset die Reinigkeit der Schreibart: und man erkennt hieraus zugleich, daß die Deutlichkeit dieselbe unumgänglich erfordert.⁴⁶⁴

Schmidt will also durch einen reinen Sprachgebrauch die Deutlichkeit der Sprache und somit ihre Eignung dazu fördern, die Ordnung der Begriffe im Pentateuch auch geordnet wiederzugeben. Mit seiner Forderung nach einer reinen deutschen Sprache orientiert sich Schmidt ebenso an den Zielen der ‚Deutschen Gesellschaft‘ wie auch an Christian Wolffs Bemühungen, das Deutsche als Wissenschaftssprache zu etablieren.

Neben dem Ziel, die Deutlichkeit der Sprache zu erreichen, besteht für Schmidt ein weiteres leitendes Interesse darin, den Pentateuch durch seine Übersetzung allgemein verständlich zu gestalten. Dieses Vorhaben kündigt Schmidt bereits in der Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘ an:

Weil ein Übersetzer die Begriffe des andern in seiner Sprache vortragen will: so muß er sich dabey solcher Ausdrücke bedienen, welche zu der Zeit, da er lebet, am üblichsten sind, und durch welche man sich die Begriffe am leichtesten und zugleich mit dem größten Vergnügen vorstellen kan.⁴⁶⁵

Mit dem Gebrauch einer zu seiner Zeit aktuellen deutschen Sprache will Schmidt den Leserinnen und Lesern somit einen leichten und sogar vergnüglichen Zugang zur Bibel ermöglichen. Damit entspricht Schmidt dem „aufklärerischen Sendungsbewusstsein“, ⁴⁶⁶ mit dem etwa auch Christian Wolff auftrat.

Schmidt äußert sich im Anschluss an seine einleitenden theoretischen Bemerkungen in der Schrift ‚Abhandlung‘ auch zur konkreten Verwendung von Fremdwörtern und zum Gebrauch von Fachvokabular.

Schmidt stellt zunächst fest, dass bei neuen Entdeckungen oder Erfindungen die Sprache desjenigen Landes zur Benennung der Sache verwendet wird, in der sich die Entdeckung oder Erfindung ereignet hat. Wenn bei der Übernahme der Entdeckung oder Erfindung in einem anderen Land ein neuer Name in der Landessprache für die Sache gewählt wird, erschwert dies laut Schmidt den nationenübergreifenden Dialog – denn nun gibt es für eine Sache verschiedene Bezeich-

464 Anonym, Abhandlung, 502.

465 Anonym, Vorrede, 24f.

466 Ricken, Aufklärung, 211.

nungen. Diese unterschiedlichen Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache behindere wiederum die ‚Deutlichkeit‘ in der Kommunikation, weshalb in derartigen Fällen das Fremdwort – trotz des Verstoßes gegen die Reinheit der Sprache – übernommen werden solle.⁴⁶⁷ Allerdings soll das Fremdwort „nicht schlechterdings, sondern nach gewissen Regeln und mit gewissen Veränderungen“ ins Deutsche eingeordnet werden.⁴⁶⁸ Die von Schmidt aufgestellten Regeln für die Übernahme von Fremdwörtern entsprechen dem Schema, das Schmidt an anderer Stelle der Verteidigungsschrift für die Wiedergabe der Eigennamen aufstellt,⁴⁶⁹ worauf in Kapitel 4.5.3 dieser Arbeit noch eingegangen werden wird. Schmidt geht in § 5 der ‚Abhandlung‘ auf seinen eigenen Gebrauch von Fremdwörtern in der ‚Wertheimer Bibel‘ ein. Als ein Beispiel nennt Schmidt seine Verwendung der Vokabel ‚Proviant‘ an der Stelle in Gen 6,21, an der Gott Noah Anweisungen gibt, wie er sich auf die Sintflut vorbereiten soll: „Inzwischen versehe dich mit allerhand Lebensmitteln und Proviant, damit ihr und die Thiere auf dem Wasser zu leben habt.“⁴⁷⁰ Schmidt bietet in seiner Übersetzung mit ‚Lebensmittel‘ und ‚Proviant‘ zwei Vokabeln, wo im hebräischen Text nur eine steht, nämlich מַאֲכָל, das einfach ‚Nahrung‘⁴⁷¹ bedeutet. Den Gebrauch des französischen Fremdwortes ‚Proviant‘ rechtfertigt Schmidt damit, dass ‚Proviant‘ im Deutschen sowohl die Nahrung für Menschen als auch die für Tiere bezeichne, wohingegen ‚Lebensmittel‘ nur die Nahrung für Menschen bedeute. Deshalb sei es notwendig hier die Vokabel ‚Proviant‘ zu verwenden, da es sonst zu Missverständnissen kommen würde. Weshalb Schmidt, nicht nur die Vokabel ‚Proviant‘ verwendet, sondern ‚Lebensmittel‘ ergänzt, erläutert er nicht. Schmidts Erklärung für seinen Gebrauch der Vokabel ‚Proviant‘ leitet sich allerdings nicht von seinen – oben angeführten – Überlegungen zum Gebrauch von Fremdwörtern ab. Schmidt behält

467 Vgl. Anonym, Abhandlung, 502f.: „Wenn in der Natur neue Dinge entdeckt oder in der Kunst neue Sachen erfunden werden: so bekommen sie ihre Namen mehrentheils von denen, welche sie erfinden und zum ersten bekant machen. Wenn nun die Sachen bey einer andern Nation mit ihrem Namen zugleich eingeführet werden: so würden wir dem andern unverständlich seyn, wenn wir die Sachen mit einem andern Namen benennen wollten; und in diesem muß die Deutlichkeit der Reinigkeit vorgehen und wir müssen die fremden Namen in so weit in unsere Sprache aufnehmen.“

468 Vgl. Anonym, Abhandlung, 504.

469 Vgl. für die genauen Regeln den §3 der Verteidigungsschrift (Anonym, Abhandlung, 504f.).

470 Anonym, Schriften, 31.

471 Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 406.

das Fremdwort nicht bei, um einen länderübergreifenden Dialog zu erleichtern, sondern verwendet das Wort, weil es seiner Meinung nach im Deutschen kein passendes Äquivalent gibt. Generell lässt sich zum Fremdwortgebrauch Schmidts sagen, dass sich dieser in der Tat in Grenzen hält. In einer exemplarischen Durchsicht der ersten 15 Kapiteln des Buches Genesis wurden von mir neben dem bereits erwähnten ‚Proviand‘ nur fünf weitere Fremdwörter gefunden: „Insecten“, „Sclaven“, „Nation“, „Exempel“ und „Monarch“. ⁴⁷²

Schmidt beschäftigt sich aber in der ‚Abhandlung‘ nicht nur mit dem generellen Gebrauch von Fremdwörtern, sondern auch mit Fachsprachen, die Fremdwörter enthalten. Im Rahmen der Erläuterungen zu diesen Fachsprachen geht Schmidt auf seinen Gebrauch der Wörter ‚Weissager‘, ‚Gesandter‘ und ‚Gehülfe‘ ein, die er statt der traditionellen Vokabeln ‚Prophet‘, ‚Apostel‘ und ‚Evangelist‘ verwendet. Zunächst erläutert Schmidt, dass es wichtig sei, bei der Kommunikation innerhalb einer Fachgruppe oder ‚Classe‘ deren „besondere Wörter und Ausdrücke“ beizubehalten. Man sei „in einer ieden Classe gezwungen, in solchen Fällen die Aehnlichkeit mit dem allgemeinen Gebrauch zu beobachten: sonst würde man sich bey andern verdrießlich und gehässig machen.“ ⁴⁷³ Schmidt führt weiter aus, dass dies auch bei der Theologie gelte, – sogar, wenn sie sich an ein ‚allgemeines‘ Publikum richtet:

Bey der Gottesgelehrsamkeit sind nun die Wörter Prophet, Apostel, Evangelist, von alten Zeiten her gebräuchlich, und müssen auch aus den angezeigten Gründen bey dem allgemeinen Vortrag derselben allerdings beybehalten werden. ⁴⁷⁴

Kurz darauf reklamiert Schmidt aber für sich dennoch das Recht, eben diese Wörter ‚Prophet‘, ‚Apostel‘ und ‚Evangelist‘ mit Vokabeln zu ersetzen, die einen deutschen Wortstamm haben.

Schmidt nimmt in der Begründung seiner Übersetzungsentscheidungen die theoretischen Überlegungen wieder auf, die er zu Anfang der Verteidigungsschrift angeführt hat. Er erläutert noch einmal, dass Fremdwörter „der Reinigkeit der

⁴⁷² Vgl. für ‚Insecten‘ Anonym, Schriften, 28; vgl. für ‚Sclaven‘ Anonym, Schriften, 44; vgl. für ‚Nation‘ Anonym, Schriften, 47 und Schmidts Erläuterung zu seinem Gebrauch von ‚Nation‘ in Anonym, Abhandlung, 507; vgl. für ‚Exempel‘ Anonym, Schriften, 52; vgl. für ‚Monarch‘ Anonym, Schriften, 62.

⁴⁷³ Anonym, Abhandlung, 508f.

⁴⁷⁴ Anonym, Abhandlung, 509.

Sprache zuwieder sind, und bey denen, welche keine andere, als ihre Muttersprache verstehen, beständig eine Undeutlichkeit mit sich führen.“⁴⁷⁵ Es geht also zum einen darum, das Deutsche durch eine größere Reinheit geeigneter für die wissenschaftliche Beweisführung zu machen. Zum anderen soll das nicht-akademische Publikum nicht länger durch den Gebrauch von Fremdwörtern von der jeweiligen Debatte ausgeschlossen werden. Schmidt führt zudem an, es hätten „die Geschichtschreiber und so gar die Zeitungsschreiber [...] schon längst dergleichen Aenderungen vorgenommen [...] ohne, daß andere einen Anstoß daran genommen hätten“.⁴⁷⁶ Daher sieht sich nun auch Schmidt zu seinen Änderungen berechtigt.⁴⁷⁷

In der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘ macht Schmid somit widersprüchliche Angaben zur Verwendung eines spezifisch christlich-theologischen Vokabulars, das sich aus dem Griechischen herleitet. Zum einen erkennt er zwar an, dass bestimmte Gruppen eine Binnenkommunikation mit einem für sie spezifischen Vokabular pflegen und man sich an dieses Vokabular anpassen sollte, wenn man innerhalb dieser Gruppe kommunizieren will. Zum anderen beklagt Schmidt aber, dass sich der Gebrauch von Fremdwörtern negativ auf die Reinheit der Sprache auswirke und zudem bei Menschen, die des Griechischen nicht mächtig sind, das Verständnis erschwere.

In einem Brief an Gottsched, den Schmidt vor der Veröffentlichung der Verteidigungsschrift geschrieben hat, äußert er sich eindeutiger und tritt klar gegen den Gebrauch einer Fachsprache in der Theologie ein. Er bittet Gottsched, dafür zu

475 Anonym, Abhandlung, 509.

476 Anonym, Abhandlung, 510.

477 Schmidt erläutert zudem, dass das Wort ‚Weissager‘ niemandem ‚undeutlich‘ sein könne, „weil die verwandten Wörter, weissagen und Weissagung, bereits in der Gottesgelehrsamkeit bekant genug sind, daß dahero der Weissager um so weniger jemanden fremde vorkommen wird“ (Anonym, Abhandlung, 510). Die Bezeichnung ‚Gesandter‘ beinhaltet laut Schmidt ein hohes Ansehen, da sie im herrschaftlichen Bereich verortet ist. Aufgrund dieses Ansehens der Bezeichnung, habe er keine Bedenken, sie statt der Vokabel ‚Apostel‘ zu verwenden. Die Bezeichnung ‚Gehülfe‘ ist laut Schmidt die Bezeichnung, welche in dieser Angelegenheit „den wahren Begriff“ besser wiedergibt als das Wort ‚Evangelist‘, da letzteres nur eine eingeschränkte Vorstellung liefere: „Das Wort Evangelist gibt keinen andern Begriff, als desjenigen, welcher das Leben des Messies aufgezeichnet hat, denn dieses pfleget man von alten Zeiten her das Evangelium zu nennen. Man würde also besser thun, wenn man ihn einen Gehülften nennete, welches den wahren Begriff desselben besser zu erkennen gäbe“ (Anonym, Abhandlung, 510). Weshalb Schmidt die Evangelisten also offenbar nicht lediglich als Aufzeichner, sondern als wesentlich umfassendere Gehilfen sieht, führt er bedauerlicherweise nicht weiter aus.

sorgen, dass ein Mitglied der ‚Deutschen Gesellschaft‘ eine Abhandlung zum Sprachgebrauch in der ‚Wertheimer Bibel‘ verfasst – offenbar mit dem Hintergedanken diese Schrift anonym in der ‚Samlung‘ zu veröffentlichen.⁴⁷⁸ In dieser Abhandlung solle ausgeführt werden:

Wie ungereimt es sey, bey der Gottesgelehrsamkeit eine besondere Sprache zu führen; was dieses für eine schlechte und unfruchtbare Erkänntniß wirke; wie nöthig allenthalben und noch viel mehr bey den göttlichen Wahrheiten ein natürlicher Ausdruck sey, und was daraus für Nutzen für die Menschen entstehe.⁴⁷⁹

In seiner Forderung nach einem ‚natürlichen Ausdruck‘ und nach dem Gebrauch einer reinen deutschen Sprache ist Schmidt von Christian Wolff beeinflusst. Wolff setzte sich stark für den Gebrauch des Deutschen als Wissenschaftssprache – sowohl in der Lehre als auch in Publikationen – ein, und bemühte sich, die deutsche Sprache von Fremdwörtern aus dem Lateinischen und Französischen zu reinigen.⁴⁸⁰ Wo keine äquivalenten deutschen Wörter zur Verfügung standen, führte er neue deutsche Kunstwörter ein.⁴⁸¹ Schmidt überträgt nun Wolffs Verfahren von der deutschen Wissenschaftssprache auf die Bereiche der Theologie und der christlichen Glaubenswelt.

In der Schrift ‚Abhandlung‘ rechtfertigt sich Schmidt (primär) gegenüber den Mitgliedern der ‚Deutschen Gesellschaft‘. Schmidt wurde von ihnen offenbar nicht nur für sein Verfahren bei der Wiedergabe der Eigennamen kritisiert, sondern auch für seine Eindeutschung der theologischen Fachbegriffe – obwohl sich dieses Vorgehen an der Forderung der ‚Deutschen Gesellschaft‘ nach einer reinen deutschen Sprache orientiert. Einen Hinweis auf mögliche Kritikpunkte von Mitgliedern der ‚Deutschen Gesellschaft‘ an Schmidts Vorgehen kann der Briefwechsel mit Mosheim geben, denn Mosheim war Präsident der Deutschen Gesellschaft.⁴⁸² Mosheim äußert in seinem Schreiben vom 26. September 1736 die Ansicht, die Schreibart der ‚Wertheimer Bibel‘ sei „gar zu rein“. Er kritisiert, dass

478 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 352.

479 Auszug aus dem Brief Schmidts an Gottsched vom 18. Juli 1736. In: UB Leipzig, Ms 0342 (Gottsched-Korrespondenz), III. 431v. Der Brief ist ein maschinenschriftliches Manuskript transkribiert in Wehr S, 125f. (Wehr, Marinanne: Johann Chrisoph Gottscheds Briefwechsel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frühaufklärung. 2 Bde., Leipzig 1965). Zitiert nach Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 352.

480 Vgl. Ricken, Aufklärung, 211.

481 Vgl. Ricken, Aufklärung, 212.

482 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 351.

Schmidt auch Wörter eindeutscht, „die ein Bürgerrecht in unserer Sprache gewonnen haben“. Die von Schmidt gewählten neuen deutschen Wörter würden die Bedeutung der angestammten Wörter nicht umfassend wiedergeben. Laut Mosheim „drückt das Wort Weissager das nicht aus, was man durch Prophet sagen will“. Dies gelte ebenso für die Wörter ‚Gesandter‘ oder ‚Bote‘, die Schmidt anstelle des angestammten Wortes ‚Apostel‘ einsetzt. Mosheim meint, dass „der Bote Paul, der Gesandte Peter“ zu gewöhnlich klinge.⁴⁸³

Letztlich hat die Debatte zwischen Schmidt, Mosheim und potentiellen weiteren Mitgliedern der ‚Deutschen Gesellschaft‘ allerdings nur eine sehr eingeschränkte Relevanz für Schmidts Übersetzung des Pentateuch, denn lediglich das Wort ‚Weissager‘, beziehungsweise ‚Prophet‘ kommt im Pentateuch überhaupt vor. Schmidt gibt etwa in Dtn 18,15 נָבִיא mit ‚Weissager‘ wieder,⁴⁸⁴ wohingegen Luther ‚Prophet‘ übersetzt. Die Bezeichnungen ‚Apostel‘ und ‚Evangelist‘ finden sich auch bei Luther nicht im Pentateuch, sondern im Neuen Testament, beziehungsweise in seinen theologischen Ausführungen über das Neue Testament. Dass Schmidt diesem Thema dennoch einen beträchtlichen Teil der ‚Abhandlung‘ widmet, illustriert die große Bedeutung, welche Bemühungen um einen zeitgenössischen, allgemeinverständlichen und somit von Fremdwörtern und Fachvokabular befreiten Sprachgebrauch für ihn besitzen. Zudem zeigt sich, dass Schmidt kein Interesse daran hat, mit seiner Sprache der Kontinuität der Geschichte des Christentums zu entsprechen – denn dass die christlich-theologische Sprache einige griechische Fremdwörter enthält, ergibt sich aus der Geschichte des Christentums. Nicht nur ist das Neue Testament in Griechisch verfasst, sondern das Christentum integrierte zudem früh Konzepte, die der hellenistischen Philosophie entstammen. Indem Schmidt griechische Fremdwörter verbannt, verschleiert er diese kulturelle Herkunft des Christentums und bricht durch seine aktualisierende Sprache mit der christlichen Tradition.

483 Vgl. für alle Zitate dieses Absatzes: Mosheim, Schmidt (26.9.1736), hier XXVII.

484 Anonym, Schriften, 938.

4.2.3 Frühaufklärerische Philosophie statt lutherischer Lehre

In der deutschen protestantischen Theologie nimmt die luthersche Übersetzung seit ihrem ersten Erscheinen eine derart zentrale Stellung ein, dass jede neue Übersetzung mit ihr verglichen wird. Dies gilt auch und gerade für die ‚Wertheimer Bibel‘, denn zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurden durch die Cansteinsche Bibelanstalt derart viele Lutherbibeln unter Volk gebracht, dass der Verbreitungsgrad der Lutherübersetzung deutlich anstieg.

In der ‚Wertheimer Bibel‘ aktualisiert Schmidt nun nicht nur Elemente des Pentateuch, sondern setzt sich dabei auch erkennbar von der Lutherübersetzung ab. Diese Abweichung von der Lutherübersetzung wurde vom zeitgenössischen Publikum deutlich stärker kritisiert als Schmidts Abweichungen vom hebräischen Text. Schmidt unterscheidet sich von Luther zum einen durch die Verwendung eines Deutsch, das dem zeitgenössischen Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts entspricht. Und zum andern gibt er Luthers Lesart des Pentateuch auf, die dessen Inhalte in die Rechtfertigungslehre einordnet. Dies macht sich etwa an Schmidts Übersetzung der Stelle Gen 15,6 fest, bei der Schmidt die von Luther als protestantisches Schlüsselwort geprägte Vokabel ‚Gerechtigkeit‘ nicht verwendet. Auch an Schmidts Übersetzung des Sündenfalls lässt sich erkennen, dass Schmidt sich von der lutherischen Sündenlehre löst und vielmehr einer frühaufklärerischen Lesart den Vorzug gibt. Beide Fälle sollen im Folgenden ausführlicher vorgestellt werden. Schmidts weicht zwar auch in seiner Übersetzung der sogenannten Weissagungsbeise von der Lutherübersetzung ab, diese Abweichung ist aber vor allem Schmidts historisierenden Betrachtung des Mose und dessen Publikums geschuldet und wird in Kapitel 4.6 ‚Altes und Neues Testament brechen auseinander‘ diskutiert.

In Kapitel 15 des Buches Genesis verheißt Gott Abram nicht nur einen eigenen Sohn, sondern auch eine Nachkommenschaft, die so zahlreich sein werde, wie die Sterne am Himmel. Im Anschluss an diese Verheißung heißt es in der Erzählung in Gen 15,6 im hebräischen Text: **וַיֹּאמֶר בְּיָהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה**

Es wird in diesem Vers ein Austausch auf der Beziehungsebene beschrieben: Er (= Abram) vertraut JHWH und er (= JHWH) rechnet ihm **צְדָקָה** an. **צְדָקָה** bezeichnet laut Gesenius 1) „das Richtige, Gebührende, das Recht“, 2) „das Recht, das

jem. zukommt, Rechtsanspruch“, 3) „das rechte Verhalten“ und 4) „das Verhalten der Menschen, das von Gott als richtig und ihm wohlgefällig anerkannt wird“. ⁴⁸⁵ Die Stelle Gen 15,6 wird im Gesenius als Beispiel für die vierte Wortbedeutung angegeben. Gott rechnet es Abram diesem Verständnis nach also an, dass Abram seiner Verheißung vertraut und sich damit gottgefällig verhält. Luther übersetzt die Stelle wie folgt: „Abram gleubte dem HERRN, Vnd das rechent er jm zur Gerechtigkeit.“ ⁴⁸⁶ In dieser Übersetzung rechnet Gott Abram also nicht einfach an, dass Abram sich gut verhält, sondern Luther bringt Abrams Glauben und Gottes Wohlwollen in Zusammenhang mit der Vokabel ‚Gerechtigkeit‘. Gott macht Abram ‚gerecht‘, was im lutherischen Sprachgebrauch meint: Er spricht ihn von der Sünde frei, weil Abram ihm glaubt. Mit der Verwendung der Vokabel ‚Gerechtigkeit‘ evoziert Luther also in dieser alttestamentlichen Stelle den ganzen Komplex seiner Rechtfertigungslehre, die besagt, dass der Mensch nicht durch Werke, sondern durch den Glauben ‚gerecht‘ und damit von (der Erb-) Sünde freigesprochen werde. Luther gründet seine Rechtfertigungslehre auf die Theologie des Paulus, der sich ebenfalls bereits auf die Stelle Gen 15,6 bezieht und diese in Röm 4,3 und Gal 3,6 in seine Theologie einordnet.

Schmidt dagegen ignoriert sowohl Luthers als auch Paulus’ auslegende Übersetzung dieser Stelle und verwendet die Vokabel ‚Gerechtigkeit‘ nicht. Er spricht der Stelle noch nicht einmal eine besondere Relevanz zu, denn er gibt sie lediglich als eingeklammerten Einschub wieder: „(Diesen Worten Gottes glaubte Abraham, und solches nahm Gott als eine Probe seiner Gottseligkeit an).“ ⁴⁸⁷ Die Wendung ‚Probe seiner Gottseligkeit‘ verwendet Schmidt auch im Rahmen von Gen 22 in der Anmerkung 217. ⁴⁸⁸ Hier wertet Schmidt Gottes Befehl an Abraham, Isaak zu opfern, als eine solche ‚Probe seiner Gottseligkeit‘. An eine aus Sicht Abrahams unglaubliche Verheißung dennoch zu glauben ist also eine Probe, eine Herausforderung, die Abraham aber meistert.

Für seine Übersetzung wurde Schmidt unter anderem von Johann Georg Abicht (1672–1740), einem lutherischen Wittenberger Theologen, in dessen 1735 er-

485 Gesenius, Handwörterbuch, 668.

486 Luther, WA DB 8, 73.

487 Anonym, Schriften, 64.

488 Anonym, Schriften, 99.

schienenen ‚Anmerckungen über die freye Uebersetzung‘ kritisiert.⁴⁸⁹ Abicht unterstellt Schmidt aufgrund seiner Übersetzung sozinianische Lehren⁴⁹⁰ und versteht Gen 15,6 – wie zu erwarten ist – vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers:

Dieser Glaube, welchen Abraham auf die Verheissung Gottes, insonderheit auf den HErrn Messiam, richtete und glaubete, GOTT werde seine Verheissung zu rechter Zeit erfüllen, wurde ihm zur Gerechtigkeit zugerechnet. Das ist, GOTT hielte Abraham um dieses Glaubens willen vor gerecht, er vergab ihm seine Sünden und richtete mit ihm einen Bund auf, Gen XV, 18.⁴⁹¹

Schmidt erläutert seine Übersetzung von Gen 15,6 in der Verteidigungsschrift ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘ ausführlich auf drei Seiten. Die entscheidende Aussage findet sich am Ende seiner Ausführungen: „Wie kan man sagen, daß Abhram bishero in Ungenaden bey Gott gestanden, und erst bey dieser Gelegenheit solte begnadiget worden seyn?“⁴⁹² Es zeigt sich also: Schmidt liest die Stelle überhaupt nicht in Zusammenhang mit den Themen ‚Sündhaftigkeit der Menschen‘ und ‚Notwendigkeit der Rechtfertigung dieser Sündhaftigkeit‘. Er geht nicht davon aus, dass Abraham grundsätzlich sündhaft ist und der göttlichen Rechtfertigung bedarf.

Diese Ablehnung (nicht nur) der lutherischen Sündenlehre zeigt sich bereits in Schmidts Übersetzung des ‚Sündenfalls‘ in Gen 3, wie Wilhelm Schmidt-Biggemann in seinem Aufsatz ‚Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung‘ herausgearbeitet hat.⁴⁹³ Wie sich Schmidts frühaufklärerische Haltung in seiner Übersetzung widerspiegelt, soll in Anlehnung an Schmidt-Biggemann im Folgenden dargestellt werden. Bei Schmidt lautet die verführerische Rede der Schlange, mit der sie auf Evas Einwände antwortet, in Gen 3,4f.:

Die Schlange versetzte: ach nein, ihr werdet nicht des Todes seyn. Vielmehr weiß Gott wol, daß ihr eine grosse Erleuchtung bekommen werdet, wenn ihr von diesem

489 Vgl. Abicht, Anmerckungen. Die vorliegende Arbeit verwendet die Fassung, die in Schmidts ‚Samlung‘ nachgedruckt ist.

490 Vgl. Abicht, Anmerckungen, 225.

491 Abicht, Anmerckungen, 224.

492 Anonym, Beantwortung, 389f.

493 Vgl. Schmidt-Biggemann, Erbsünde. Zur ‚Wertheimer Bibel‘ äußert sich Schmidt-Biggemann auf den Seiten 90–95.

Obst esset: ia, ihr werdet einen göttlichen Verstand bekommen, und zu einer hohen Erkenntniß gelangen.⁴⁹⁴

Bei Luther lautet die Stelle dagegen:

Da sprach die Schlang zum Weibe, Ir werdet mit nicht des tods sterben, Sondern Gott weis, das, welch tags ir da von esset, so werden ewre augen auffgethan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.⁴⁹⁵

Luthers Übersetzung ist dabei deutlich näher am Wortlaut des ausgangssprachlichen Textes. Im hebräischen Text wird die erste Folge des Fruchtgenusses mit וַיִּפְקְחוּ עֵינֵיהֶם und die zweite Folge mit יָדָעַי טוֹב וָרָע wiedergegeben. Zuerst werden also die Augen geöffnet, dann werden die beiden Menschen wie Gott, nämlich wissend, was gut und böse ist.

Schmidt-Biggemann stellt nun fest, dass durch Schmidts von Luther abweichende Übersetzung eine Schwerpunktverschiebung stattfindet. Bei Luther steht die menschliche Hybris, der Wunsch zu ‚sein wie Gott‘ im Mittelpunkt. Bei Schmidt hingegen wird die ‚hohe Erkenntnis‘ betont, die mit dem ‚göttlichen Verstand‘ einhergeht. Schmidt-Biggemann stellt weiter fest, dass bei Schmidt „die Frage nach dem Verlust des Gottvertrauens, das bei Luther zentral war“ ebenso wenig auftaucht „wie die Frage nach dem Verlust der Demut durch die menschliche Hybris, einer Demut, die die Voraussetzung für die theologische Rechtfertigung durch den Glauben war“.⁴⁹⁶

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Schmidt Abrahams Vertrauen in Gott und Gottes Anerkennung dieses Glaubens in Gen 15,6 als nicht weiter wichtig bewertet – ja sogar als derart bedeutungslos einordnet, dass er den Vers in Klammern setzt. Schmidt sieht in Gen 3,4f. weder einen Verlust des Gottvertrauens noch menschliche Hybris und interpretiert Gen 15,6 deshalb auch nicht als gespiegelte Erzählung von Gottvertrauen und Demut.

Schmidts verändertes Verständnis von Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutet Schmidt-Biggemann vor dem Hintergrund der leibnizschen Theodizee: Die ‚beste aller Welten‘ kann keine von göttlicher Erlösung abhängige Welt sein. „Damit wurde auch die Erklärung der Sünde unmöglich. Sünde ist nur

494 Anonym, Schriften, 14.

495 Luther, WA DB 8, 43.

496 Vgl. Schmidt-Biggemann, Erbsünde, 90f.

beschreibbar im Verhältnis des Menschen zu Gott, aber das schloss die unabhängige beste Welt gerade aus.“⁴⁹⁷ Bei Leibniz und damit auch bei Schmidt findet zudem eine starke Aufwertung des menschlichen Strebens nach Erkenntnis statt. Schmidt-Biggemann fasst treffend zusammen, weshalb dies die Uminterpretation des Sündenfalls in Schmidts Übersetzung notwendig macht:

In einer von Gott unabhängigen Welt, in der der Gottesdienst in der Benutzung der Vernunft bestand, in dieser Urform der Wissenschaftsreligion, konnte der Wunsch nach Einsicht in das Wesen der Dinge, das die Pläne Gottes offenbarte, unmöglich als sündhafte *superbia* gelten.⁴⁹⁸

Schmidt deutet die Begebenheiten in Gen 3 also um und bagatellisiert dabei den Sündenfall. Er zweifelt jedoch nicht den Bericht an sich an, wie es Reimarus einige Jahre später tun wird.⁴⁹⁹ Reimarus äußert sich in der ‚Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes‘ zur Erbsündenlehre.⁵⁰⁰ Reimarus verspottet dabei den Bericht zur Erbsünde in Gen 3 als völlig widersprüchlich. Schmidt unterscheidet sich somit in zwei wesentlichen Punkten von Reimarus: erstens nimmt Schmidt noch an, dass sich in der Bibel, auch im Alten Testament, die göttliche Offenbarung durchaus finden lasse. Und zweitens geht Schmidt davon aus, dass sich diese göttliche Offenbarung mit der Philosophie der Frühaufklärung in Einklang befinde, was nun durch eine geeignete Übersetzung sichtbar gemacht werden könne.

4.2.4 Zusammenfassung

An Schmidts Übersetzungstheorie, die er in der ‚Abhandlung‘ darlegt, ist – noch deutlicher als in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ – zu erkennen, dass er davon ausgeht, dass zwischen Begriffen und Zeichen eine direkte relationale Ordnung hergestellt werden kann und zum Zwecke der Wahrheitsfindung auch hergestellt werden sollte. Dabei erkennt Schmidt zwar die Zeit- und Kulturgebundenheit der Zeichen ebenso an wie ihre Arbitrarität. Er geht aber davon aus, dass

497 Schmidt-Biggemann, Erbsünde, 91f.

498 Schmidt-Biggemann, Erbsünde, 93.

499 Vgl. Schmidt-Biggemann, Erbsünde, 93.

500 Lessing gab zwar einen Teil dieser ‚Apologie‘ heraus, die Passagen zur Kritik an der Erbsündenlehre wurden von Lessing allerdings nicht veröffentlicht.

die Begriffe zeit- und kulturunabhängig bestehen und es deshalb möglich ist, das passende Zeichen für einen je nach Zeit und Kultur sich gleich bleibenden Begriff zu bestimmen. Schmidt ist sich nicht darüber im Klaren, dass die Begriffe des Pentateuch – oder wie wir heute sagen würden: die Aussagen des Pentateuch – ebenso zeit- und kulturgebunden sind wie seine Sprache. Ebenso wenig erkennt Schmidt, dass auch sein eigenes Verständnis dieser Begriffe – oder dieses Inhalts – zeit- und kulturgebunden ist. Schmidt erkennt zwar an, dass der Sprache eine Funktion bei der Begriffsbildung zukommt, aber er zieht daraus nicht die Konsequenz, dass diese Funktion das Wesen der Begriffe bestimmt.

Diese Annahmen Schmidts wirken sich besonders auf Stellen des Pentateuch aus, die im ausgangssprachlichen Text durch eine prominente literarisch-ästhetische Gestaltung geprägt sind. Als Beispiele wurden Schmidts Übersetzung des ersten Schöpfungsberichtes und des aaronitschen Segens untersucht. Auffällig ist hierbei allerdings, dass die zeitgenössische Kritik sich entweder nicht an Schmidts Auflösung der Textkomposition stört oder gegen diese nur mit dogmatischen Argumenten opponiert: Lange kritisiert an Schmidts Übersetzung des aaronitischen Segens wiederum, Schmidt tilge durch seine Übersetzung, die in dieser Stelle enthaltene Erwähnung der Trinität. Lediglich Reimarus begegnet Schmidt mit einem traditionsgeschichtlichen Argument.

In Schmidts theoretischen Überlegungen zum Sprachgebrauch in der ‚Wertheimer Bibel‘ in der ‚Abhandlung‘ wird zudem seine Abneigung gegen eine spezielle traditionell-christliche Fachsprache deutlich. Schmidts Ziel ist eine allgemein verständliche Wiedergabe des Pentateuch in zeitgenössischem Deutsch. Schmidt sieht keine Nachteile darin, dass durch sein Übersetzungsverfahren eine traditionell verankerte Sprache aufgegeben und durch die Eindeutschung griechischer Fremdwörter die Verbindung des Christentums zur hellenischen Kultur und Philosophie gekappt wird. Schmidt nimmt auch keine Rücksicht auf die (lutherische) Dogmatik und Liturgie und verwendet daher die von Luther geprägte Wortwahl nicht. Schmidt löst den Pentateuch so von der protestantischen Tradition ab und lässt ihn klingen wie eine Schrift der Frühaufklärung.⁵⁰¹

501 Vgl. Ricken, der Schmidts Ansinnen wie folgt zusammenfasst: „Das Ziel ist also eine Übertragung der Bibel in die Wissenschaftssprache der Aufklärung“ (Ricken, Aufklärung, 233).

4.3 Das Prinzip Adaption II – Das frühauflärerische Gottesbild

Schmidt transformiert das Gottesbild, welches sich im hebräischen Text des Pentateuch findet, im Prozess der Übersetzung in ein Gottesbild, welches frühauflärerischem Denken besser entspricht. Da die Frühaufklärung zur Zeit Schmidts eine aktuelle philosophische Strömung war, kann man somit sagen, dass Schmidt das Gottesbild, das im hebräischen Text zu finden ist, adaptiert oder aktualisiert. Schmidt verfährt so, etwa wenn er eine direkte Interaktion Gottes mit den Menschen tilgt und darauf beharrt, dass Gott nicht mit Veränderung – zum Beispiel durch eine Bewegung – assoziiert werden darf.

In der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ entfaltet Schmidt ein Gottesbild, welches Gott die Rolle der ersten Ursache zuweist. Von dieser ersten Ursache aus verläuft der weitere Gang der Geschichte gemäß dem Gesetz des zureichenden Grundes und gemäß dem Satz des Widerspruches. Dazu stehen viele Stellen des Pentateuchs im Gegensatz, an denen Gott selbst in die Geschichte eingreift, indem er direkt mit den Menschen interagiert oder indem er Wunder bewirkt. Da Schmidt aber mit seiner Übersetzung die ‚Wahrheit der Schriften‘ nachweisen möchte, sieht er sich gezwungen, die Diskrepanz zwischen dem Welt- und Gottesbild des Pentateuch mit dem Welt- und Gottesbild der Frühaufklärung zu harmonisieren. Im Folgenden wird daher untersucht, welche Eigenarten des Pentateuch Schmidt aufgrund seines Gottesbildes zu einer Änderung veranlassen, wie er bei diesen Änderungen vorgeht und welche Stellen er unverändert lässt.

4.3.1 Ein wissenschaftlicher Schöpfungsbericht

Schmidt verweist bereits bei den ersten Worten seiner Übersetzung der Genesis auf die (Natur-)wissenschaft. Indem er für **הַשָּׁמַיִם** nicht ‚Himmel‘, sondern ‚alle Weltkörper‘ übersetzt, verwendet er ein zu seiner Zeit gebräuchliches wissenschaftliches Vokabular – und die Erwartung, die er durch das Vokabular evoziert, wird im Folgenden eingelöst: Der Schöpfungsbericht wird bei Schmidt in dieses wissenschaftliche Verständnis der Welt eingeordnet. Gerade die Erschaffung der Welt muss Schmidt in die Kausalkette von Ursache und Wirkung einordnen, denn hier nehmen alle weiteren Kausalketten ihren Anfang. Bei der Erschaffung

der Welt dürfen folglich nur Mittel zum Einsatz kommen, welche einer vernünftigen Prüfung standhalten. Daher kommt תהוֹם, der mythisch konnotierte ‚Urgrund‘ in Schmidts Übersetzung nicht vor, ebenso wenig eine ‚Finsternis‘ mit unklarer Ursache, stattdessen ist die Erde von einem ‚finsteren Nebel‘ umgeben.

Mit der schriftlichen Diskussion, die sich zwischen Schmidt und Christoph Matthäus Pfaff um diesen ‚finsteren Nebel‘ und seine Erklärung zuträgt, soll in die zeitgenössische Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ eingestiegen werden. Schmidt erläutert in seiner Anmerkung 3, weshalb er für חֹשֶׁךְ ‚finsteren Nebel‘ übersetzt: Durch die Wärmeeinwirkung der Sonne auf das Wasser sei es zu ‚Dünsten‘ und zu einem Nebel gekommen. Und dieser Nebel habe die Sonne verdeckt, weshalb es auf der Erde finster gewesen sei. Daher ist ‚finsterer Nebel‘ für Schmidt der deutliche Begriff, der in den Übersetzungstext gehört.⁵⁰²

Nun wird aber die Sonne – zumindest in der traditionellen Lesart der Genesis – erst am vierten Tag erschaffen, Schmidt jedoch bezieht sie hier noch vor dem Ende des ersten Tages in seine Argumentation ein; worauf Pfaff in seiner Kritik der ‚Wertheimer Bibel‘ hinweist.⁵⁰³ In einer Antwort auf Pfaff, die Schmidt in der ‚Samlung‘ als Fußnotentext direkt unter den Text von Pfaff druckt, erläutert Schmidt, weshalb er davon ausgeht, dass die Sonne schon am ersten Tag existierte. Er führt an, dass nach Gen 1,5 bereits dieser erste Tag aus Tag und Nacht bestand und argumentiert weiter, dass Tag und Nacht „die Zeit in sich [begreift], da die Sonne wieder in den Mittagszirkel kommt.“⁵⁰⁴ Schmidt bezieht sich hier also auf die physikalische Erklärung für die Entstehung von Tag und Nacht. Zudem legt Schmidt dar, dass es unlogisch sei, davon auszugehen, dass die Sonne bis zum vierten Tag nicht vorhanden gewesen sei, da bis dahin schon Vorgänge passierten, die ohne Sonnenlicht nicht möglich seien, wie etwa das Wachstum der Pflanzen:

Den dritten Tag kommen die Gewächse hervor. Dieses kan auf der ganzen Erde nicht ohne einen erwärmenden Körper geschehen, welcher kleiner ist, als die Son-

502 Vgl. die Aussage Schmidts: „Die Sonne war also da, und schien auf die obere Fläche der Erde, welche aus lauter Wasser bestund. Hierauf entstunden viele Dünste, welche aber nicht in die Höhe steigen konten, weil die flüssige Materie um die Erde damals noch von leichter Art war. Sie blieben also unten hängen und machten einen dicken Nebel, und dieser war die Ursache der Finsterniß.“ (Anonym, Schriften, 4).

503 Vgl. Pfaff, Bedenken, 457.

504 Anonym, Pfaffens, 457.

ne. Will man einen Körper an ihrer Statt erdichten: so muß man sagen; wann derselbe erschaffen worden, und wo er nachgehends hingekommen sey? Sind dieses nicht Widersprüche?⁵⁰⁵

Aber was macht Schmidt nun mit Gen 1,16, dem Vers, in dem Gott Sonne und Mond erschafft? Schmidt verweist auf das sehr vage hebräische Zeiteinsystem: „Kan nicht das Wort vai-iaa heissen: Gott hatte gemacht (16 V.)?“ Schmidt meint also, dass das Verb ein Perfekt bezeichnet und damit einen Vorgang, der zum Zeitpunkt des Sprechens schon abgeschlossen war. Für Schmidt listet der Schöpfungsbericht damit zwar Gottes Schöpfungswerke auf, er tut dies aber nicht in der chronologischen Reihenfolge, in der diese Werke erschaffen wurden.⁵⁰⁶ Wenn also die Sonne in der Genesis unter dem vierten Tag gelistet ist, so heißt das für Schmidt nicht, dass sie auch zu diesem Zeitpunkt entstanden sein muss. Gleiches gilt für den Wind, denn auch hier kritisiert Pfaff, dass Schmidt den Wind und somit die Luft bereits in Gen 1,2 erwähnt, dabei sei die Luft erst später erschaffen worden. Ausschlaggebend für die zeitliche Abfolge der Schöpfung sind für Schmidt die Naturgesetze: „Die Werke der Schöpfung sind nach und nach zu Stande gekommen, wie es nach den Gesetzen der Bewegung geschehen konnte.“⁵⁰⁷ Nun wird der Bibeltext beim Übersetzen von Schmidt an diese hermeneutische Prämisse angeglichen und dasjenige Wort in der Übersetzung verwendet, das mit ihr vereinbar ist. Schmidt selbst sagt: „Die Worte müssen aus den Sachen erklärt werden, und nicht umgekehrt.“⁵⁰⁸

In der 1736 verfassten ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘ spezifiziert Schmidt noch einmal, wie die Schöpfung seiner Meinung nach vor sich gegangen sein muss:

Die Hervorbringung der Dinge, ohne daß vorher andere waren, heisset die Schöpfung. Gott hat also bey Erschaffung der Welt nichts als einfache Dinge hervorgebracht, und zwar solche, welche durch ihre innerliche Kraft die gegenwärtige Welt, die Gott erschaffen wolte ausmachen und die verschiedenen Veränderungen in

505 Anonym, Pfaffens, 457.

506 Steck erläutert, dass die von Schmidt angeführten Unstimmigkeiten der historisch-kritischen Bibelexegese als Hinweis dafür gelten, dass der erste Schöpfungsbericht nicht aus einem Guss ist, sondern einen längeren Werdegang hinter sich hat (vgl. Steck, Schöpfungsbericht, 13). Eine solch literarkritische Erklärung für die mangelnde Logik des Textes kommt für Schmidt jedoch offensichtlich nicht in Betracht.

507 Anonym, Pfaffens, 458.

508 Anonym, Pfaffens, 458.

derselben zu Stande bringen konnten. Weil die einfachen Dinge nicht anders, als auf einmal, entstehen können; und die Kraft derselben sich auf alle andere beziehet, welche mit ihnen zugleich sind: so hat Gott mit einer einzigen Handlung die ganze Welt erschaffen.⁵⁰⁹

Schmidt ist also ausdrücklich nicht der Ansicht, Gott habe die Welt an sechs aufeinander folgenden Tagen erschaffen. Zudem macht er deutlich, dass er die Schöpfung als den Akt ansieht, mit dem Gott als erste Ursache die Ordnung der Welt in Gang gesetzt hat. Von hier aus ergeben sich die weiteren Entwicklungen aus der ‚innerlichen Kraft‘ dieser ersten ‚einfachen Dinge‘.

4.3.2 Wunder

Im Gegensatz zu seinen Eingriffen in den Schöpfungsbericht war Schmidts Umgang mit den Wundern im Pentateuch kein Gegenstand der zeitgenössischen Debatte. Dennoch sollen Schmidts Übersetzung der Berichte über Wunder in der vorliegenden Arbeit thematisiert werden, da die Wunder in der weiteren Entwicklung der Religionskritik – etwa bei Reimarus – Anlass zum Widerspruch waren. Daher interessiert, ob für Schmidts Welt- und Gottesbild Wunder ein Problem darstellten. Ein kleiner Hinweis vorab: Schmidt harmonisiert zwar auch hinsichtlich der Wunder die Erzählung des Pentateuch mit den Naturgesetzen, allerdings neutralisiert Schmidt die Wunder nicht durchgehend und lässt sie sogar an einigen Stellen unverändert.

Zunächst soll noch ein Blick auf das Zitat geworfen werden, das in der vorliegenden Arbeit bereits in Kapitel 1.3 Erwähnung fand. In dem Zitat aus Gen 7,11 beschreibt Schmidt die Sintflut: „Es brachen alle Quellen aus der Erde hervor, und in der Luft zogen sich alle Wolken zusammen“.⁵¹⁰ Die Erklärung, weshalb auf einmal das Wasser der Quellen aus der Erde stößt, liefert Schmidt in der zugehörigen Anmerkung:

Weil das Wasser in dem Behältniß, aus welchem die Quelle entspringet, nach den Regeln der Hydrostatik nothwendig höher stehen muß als die Quelle selbst: so muß

509 Anonym, Beantwortung, 408f.

510 Anonym, Schriften, 33.

die See schon vorhero stark angewachsen seyn, daß sie durch einige Canäle in das Land hat eindringen und endlich dasselbe völlig überschwemmen können.⁵¹¹

Das Meer führt also zu viel Wasser und sorgt durch den hydrostatischen Druck für das Ansteigen des Grundwasserspiegels. Allerdings ist diese Erklärung Schmidts nur eine halbe, denn Schmidt erläutert nicht, wie es dazu gekommen sei, dass der Wasserpegel des Meeres anstieg. Ebenso wenig begründet er den Sturm, der sich am Himmel bildet. Die wissenschaftliche Erklärung der Sintflut ist also nicht umfassend, sondern bezieht sich nur auf einen Teilaspekt.

Als weiteres Beispiel Schmidts wissenschaftlicher Interpretation von Wundern sei seine Wiedergabe der Plagen angeführt, die Gott Ägypten als Strafe schickt, weil der Pharao Mose und sein Volk nicht ziehen lassen will. Die erste der zehn Plagen besteht darin, dass sich das Wasser des Nils in Blut verwandelt, so dass alle Fische sterben und das Wasser stinkt. Schmidt gibt diese Stelle in Ex 7,17f. wie folgt wieder:

Ich werde also auf seinen Befehl mit diesem Stock, den ich in der Hand habe, hier an dem Fluß in das Wasser schlagen, so wird es roth werden, wie Blut. Hiervon werden die Fische sterben, das Wasser wird stinkend werden, und die Mizren werden nicht mehr aus dem Fluss trinken können.⁵¹²

In der Anmerkung 507 erläutert Schmidt, warum er übersetzt, das Wasser werde ‚rot werden, wie Blut‘, statt ‚es wird in Blut verwandelt werden‘. Zunächst stellt Schmidt fest, dass „die Verwandlung [...] die Veränderung des Wesens“ sei. Als nächstes legt er dar, es entspreche den physikalischen Eigenschaften des Wassers, dass dieses in seiner Substanz nicht weiter vermischt werden und „auch für sich kein anderes Wesen annehmen“ könne. Daher kommt Schmidt zu dem Schluss, es müsse „Materie von einer andern Art mit dem Wasser vermischt worden seyn, wodurch es eine Aehnlichkeit mit dem Blute der Thiere und Menschen erhalten hat“.⁵¹³ Das Wasser ändert also nicht sein Wesen, sondern es vermischt sich mit einer giftigen, roten Substanz. Schmidt schränkt das Wunder somit ein. Aus einer Wesensänderung wird eine plötzlich eintretende Verunreinigung des Wassers. Weshalb sich diese weitreichende Verunreinigung allerdings

511 Anonym, Schriften, 33f.

512 Anonym, Schriften, 287f.

513 Alle Zitate aus diesem Absatz: vgl. Anonym, Schriften, 287f.

auf einen Stockschlag des Mose hin ereignet, erläutert Schmidt nicht und lässt der Erzählung somit einen wunderhaften Anteil.

Die Erzählung der zweiten Plage in Form der zahllosen Frösche verändert Schmidt nur minimal in einer Weise, die das Wunder nicht abschwächt. Die entscheidende Stelle Ex 8,6f. lautet bei Schmidt:

Ahron that dieses, und schlug mit seinem Stock in den Fluß und gegen alle Wasser in Mizraim: da wurde das ganze Land so voller Frösche, daß man für Fröschen keinen Boden mehr sahe. Die weisen Leute thaten dieses durch ihre Zauberkräfte auch nach, und liessen gleichfalls Frösche in das Land kommen.⁵¹⁴

Zu dieser Stelle findet sich bei Schmidt keine Anmerkung. Für die plötzliche Froschplage wird keine wissenschaftliche Erklärung gegeben. Schmidt sieht sich zudem nicht genötigt, den hebräischen Ausdruck הַחֲרָטִימִים בְּלִטְיָהֶם zu zensieren und gibt diesen als ‚Zauberkräfte der Weisen‘ wieder. Dabei ist bei dieser Zauberei noch nicht einmal eine direkte Ableitung der wunderhaften Kräfte von Gott erkennbar.

Auch an weiteren Stellen des Pentateuch, an denen wunderhafte Dinge geschehen, übernimmt Schmidt diese unverändert. In Ex 4 hat Mose Zweifel, ob ihm das Volk wohl glauben werde. Hierauf demonstriert Gott seine Macht, indem er an Mose Stock und an Mose Hand Wunder vollzieht. Schmidt gibt sowohl Gottes direkte Rede an Mose wieder als auch die Wunder. Im Folgenden Schmidts Übersetzung von Ex 4,3–5:

Gott: was hast du hier in der Hand? Mosche: einen Stock. Gott: wirf ihn hin. Dieses that Mosche, und warf ihn auf den Boden: und da wurde eine Schlange daraus, welche sich auch bewegte, und von Mosche wegkroch. Gott sagte aber zu ihm: greife zu, und fasse sie bey dem Schwanze an. Mosche griff zu und hielt sie veste: da hatte er seinen Stock wieder in der Hand. Wenn du nun dieses, sagte Gott, vor ihren Augen thust: so werden sie doch wol glauben, daß dir der Gott ihrer Vorfahren, nemlich Abrahams, Jizchaks und Jaakobhs Gott, erschienen sey.⁵¹⁵

Es erscheint inkonsequent, dass Schmidt zwar die Verwandlung von Wasser in Blut in Ex 7,17f. mit dem Argument ablehnt, Wasser könne sein Wesen nicht verändern, die Verwandlung eines unbelebten Gegenstands – eines Stocks – in ein

514 Anonym, Schriften, 290.

515 Anonym, Schriften, 268f.

belebtes Objekt – eine Schlange – jedoch unproblematisch findet. Schmidt erläutert diese wunderhaften Vorgänge zudem nicht in einer Anmerkung.

Abschließend wird auf die Erzählung in Ex 14 eingegangen. Sie beschreibt, wie die Israeliten das Schilfmeer durchqueren, nachdem Mose das Wasser geteilt hat. Die ägyptischen Verfolger kommen in den zurückkehrenden Fluten um. Unter anderem an dieser Stelle macht Reimarus in der Schrift ‚Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes‘ seine Religionskritik fest.⁵¹⁶

Die Schrift wurde von 1736 bis 1768 verfasst, aber erst von 1774 bis 1778 in sieben Teilen auszugsweise durch Lessing veröffentlicht. Lessing brachte Schmidt als möglichen Autor dieser Fragmente ins Gespräch, um von Reimarus abzulenken. Insofern Reimarus zwei Kritiken zur ‚Wertheimer Bibel‘ veröffentlicht hat und Schmidt möglicherweise nach seiner Flucht Hauslehrer der Kinder Reimarus‘ war, bestehen weitere Verbindungen zwischen Schmidt und Reimarus. Im Folgenden wird untersucht, wie beide Autoren mit der Erzählung in Ex 14 verfahren. Um Schmidts Verständnis von Ex 14 nachvollziehen zu können, sind die Hinweise hilfreich, die er in einer Anmerkung gibt. Vor der eigentlichen Durchquerung erläutert Gott Mose in Ex 14,16, wie die Durchquerung des Meeres erfolgen soll. In Anmerkung 558 liefert Schmidt zu der von Gott in Aussicht gestellten Teilung des Meeres folgende Einordnung:

Die Theilung des Wassers wird hier als eine Wirkung von dem Schlag vorgestellt. Sie ist blos eine Erscheinung, welche auf den Schlag erfolgt ist, und wovon dieser ein willkürliches Zeichen abgeben musste. Etwas thun heisset also in diesem Verstande, eine Handlung verrichten, welche von der Ankunft einer andern Sache ein willkürliches Zeichen abgibt. Der Grund von der Sache ist also bey demjenigen zu suchen, welcher die Verknüpfung zwischen beyden gemacht hat [...].⁵¹⁷

Was Schmidt unter einer ‚Erscheinung‘ versteht, wird in Kapitel 4.3.4 ‚Gottes Interaktion mit den Menschen‘ erläutert. Schmidt geht es in der zitierten Anmerkung darum, klar zu stellen, dass nicht der Stockschat des Mose die Teilung des Meeres bewirkt, sondern Gott selbst. Der Stockschat ist lediglich ein Zeichen für das Kommende, also eine Ankündigung. Aber diese Spezifizierung Schmidts ist kein Widerspruch zum hebräischen Text, weshalb Schmidt auch keine Änderung

516 Vgl. zu Reimarus die grundlegende Darstellung von Dietrich Klein (vgl. Klein, Reimarus).

517 Anonym, Schriften, 327f.

im Übersetzungstext vornimmt, wie an diesem Auszug aus Ex 14,21f deutlich wird:

Hierauf schlug Mosche mit seinem Stock in die See: da denn Gott machte, daß die See zurück treten muste; und dieses geschahe durch einen sehr heftigen Wind, welcher die ganze Nacht hindurch wehete, und mitten in der See eine trockene Strasse machte. Auf solche Art war das Wasser von einander getheilet, und die Israeliten gingen trockenen Fusses mitten hindurch: wobey das Wasser ihnen rechts und links zur Schutzmauer dienete.⁵¹⁸

Der Wind, der die Nacht hindurch weht, ist kein Zusatz von Schmidt, sondern als **עַזְזָה בְּרוּיֹת קְדִים** bereits im hebräischen Text vorhanden. Schmidt scheint an dieser Stelle keine Probleme damit zu haben, dass das Wasser ohne äußere Begrenzung von sich aus wie eine Mauer an den Seiten des Weges der Israeliten stehen bleibt. An dem eigentlichen Wunder – unter der Voraussetzung, dass es von Gott und nicht von Mose Stockschlag bewirkt wurde – nimmt Schmidt keinen Anstoß. Zur Illustration von Schmidts Gleichmut gegenüber diesem Wunder sei die Anmerkung angeführt, die Schmidt zu Ex 14,27 gibt, also zu der Stelle, in der die Fluten zurückkehren. Schmidt nimmt im Übersetzungstext eine geringfügige Änderung vor, die er in der Anmerkung 562 erläutert. Schmidts Veränderung bezieht sich auf **אֵיֶתָּה**, das im hebräischen Text die ‚beständigen Ströme‘ des wiederkehrenden Meeres bezeichnet.⁵¹⁹ Schmidt übersetzt für **אֵיֶתָּה** die ‚vorherige Höhe‘ der See, wobei er in der Anmerkung am Anfang angibt, **אֵיֶתָּה** bezeichne wörtlich die ‚vorherige Gewalt‘. Besonders interessant ist an der Anmerkung das, was Schmidt nicht thematisiert. Schmidts Erklärung der Änderung des Ausdrucks ‚vorherige Gewalt‘ zu ‚vorheriger Höhe‘ der See lautet:

Die Gewalt der Körper heisset ihre Kraft, in so ferne diesselben dadurch geschickt werden, ein gewisse Wirkung hervor zu bringen. Sie rühret bey dem Wasser ordentlicher Weise entweder von seiner Bewegung oder von seiner Höhe her. Weil hier diejenige Gewalt verstanden wird, welche das Wasser schon vorhin gehabt hat, und solches in einem Meerbusen fast gar nicht in Bewegung ist: so muß hier die Höhe desselben zu verstehen seyn.⁵²⁰

518 Anonym, Schriften, 328f.

519 Gesenius gibt **אֵיֶתָּה** mit „fest, dauernd,bleibend“ an und listet Ex 14,27 als eigene Stelle. Hier beziehe sich eitan auf die „immerfließende[n] Ströme“ der Meeresflut (vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 35).

520 Anonym, Schriften, 330.

Schmidt beißt sich an einem kleinen Detail fest, ist aber für die mögliche weitere Kritikwürdigkeit des seltsamen Verhaltens des Wassers blind – wie auch für weitere gleichermaßen problematische Stellen der Erzählung.

Reimarus kritisiert in seiner 1777 von Lessing veröffentlichten Schrift ‚Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer‘ die Erzählung von Ex 14 für ihre logistische Unmöglichkeit.⁵²¹ Reimarus konzentriert sich auf das Zusammenrechnen der Anzahl der Menschen, Tiere und Wagen, die am Geschehen beteiligt sind, und für die Beschaffenheit des Bodens des Roten Meeres. Aus der Addition beider Faktoren folgert er, dass die Menge unmöglich in der kurzen Zeit die Strecke auf dem unwegsamen Boden habe bewältigen können. Auch Reimarus stellt wie Schmidt in seiner Kritik nicht in Frage, dass der von Gott bewirkte Ostwind die Ursache für die Teilung des Meeres und für die Schutzmauer ist, die das Wasser bildet. Dies mag allerdings rein taktische Gründe haben, denn Reimarus versucht in seiner Kritik das berichtete Wunder unglaubwürdig zu machen, indem er die Glaubwürdigkeit des Berichtes anzweifelt. Er legt dar, dass der Bericht dessen, was in Folge des Wunders passiert, unglaubwürdig ist – ob er es überhaupt für unmöglich hält, dass Gott Wunder wirkt, thematisiert er nicht. Schmidt dagegen versucht die Glaubwürdigkeit des Berichtes zu stärken, indem er ihn modifiziert.

Aus dem reichen Fundus, den der Pentateuch an göttlichen Wundern bietet, wurden in der vorhergehenden Untersuchung nur einige Beispiele herausgegriffen. Es wurde hierbei gezeigt, dass Schmidt bei den Wundern deutlich gemäßiger vorgeht als bei anderen Topoi. Die Unbewegtheit Gottes ist ihm zum Beispiel ein deutlich dringenderes Anliegen, wie an Schmidts Umgang mit Gen 1,2 zu sehen sein wird. Schmidt hatte in seiner Vorrede die These aufgestellt, dass auch die göttlichen Wunder der Vernunft letztlich zugänglich seien. Die Vorgänge könnten zwar momentan noch nicht alle in wissenschaftliche Kausalitätsketten eingeordnet werden, dies bedeute allerdings nicht, dass die Wunder außerhalb dieser Zusammenhänge stünden. Diese Vorankündigung führt jedoch nicht dazu, dass Schmidt in seiner Übersetzung für alle Wunder wissenschaftliche Erklärungen zu geben sucht. Im Vergleich zu seinen Äußerungen in der Vorrede bleibt er in der

521 Für die vorliegende Arbeit wird die Fassung aus der Ausgabe der ‚Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes‘ verwendet (vgl. Reimarus, Apologie I, 299–326).

konkreten Umsetzung erstaunlich zurückhaltend. Meist konzentriert er sich auf einen Teilaspekt der Wunder und ordnet diesen in ein wissenschaftliches Weltbild ein. Schmidts Kriterien für seine Entscheidung, welchen Teilaspekt er jeweils mit dem wissenschaftlichen Denken harmonisiert, bleiben unklar. Dies wird besonders deutlich im Vergleich von Ex 4,3f. mit Ex 7,17f.: Die Verwandlung von Wasser in Blut ist für Schmidt anstößig, nicht jedoch die Verwandlung eines Stocks in eine Schlange.

Wie bereits eingangs erwähnt, führten Schmidts Änderungen der Wunder nicht zu Kritik seiner Zeitgenossen. Dies mag zum einen daran liegen, dass Schmidts Änderungen meist nur geringfügig sind und nicht prinzipiell in Frage stellen, dass Gott auch Wunder bewirkt hat. Zum anderen sind die Wundergeschichten aber kein wichtiger Baustein für den Zusammenhalt von Altem und Neuem Testament, da für sie keine christologische oder trinitarische Lesarten gebräuchlich waren. Wie in der weiteren Untersuchung noch deutlich werden wird, sind es jedoch genau jene christologischen und trinitarischen Lesarten, deren Erhalt Schmidts Kritikern besonders wichtig ist. Dies zeigt sich auch an der Debatte um den ‚Geist Gottes‘ in Gen 1,2.

4.3.3 Unbewegt, sprachlos und eindeutig

Der Anfang von Schmidts Genesisübersetzung bewirkte in der zeitgenössischen Debatte vor allem deshalb Aufruhr, weil Schmidt in Gen 1,2 statt dem gewohnten ‚Geist Gottes‘ für רוּחַ אֱלֹהִים (ruach elohim) den Ausdruck ‚heftiger Wind‘ übersetzt. Mit Schmidts Übersetzung eignet sich diese Stelle nicht mehr, um zu beweisen, dass der heilige Geist an der Schöpfung beteiligt war. Wie auch bei der Übersetzung anderer Stellen, wurde Schmidt bei Gen 1,2 vorgeworfen, er tilge die Trinität aus dem Pentateuch.⁵²² In der ‚Wertheimer Bibel‘ erläutert

522 In seiner Einleitung, direkt bevor er Schmidts Übersetzung von Gen 1,2 bespricht, schreibt Lange „Also leget er [= Schmidt, A. F.] nach solcher seiner Freyheit, oder Frechheit [...] eine solche Uebersetzung der fünf Bücher Mosis dar, darinnen er nach den principiis seiner Philosophie und Theologie, auch Hermeneutic, von dem Biblischen Text bald etwas auslasset, bald etwas hinzu thut, bald diß, bald das verändert, oder die beybehaltene Worte in einen andern Sinn verkehret; und zwar dieses hauptsächlich in denienigen Stellen, welche auf das Geheimnis der heiligen Dreyeinigkeit im göttlichen Wesen, und darinn auf die Grundlehren der gantzen Christlichen Religion [...] gehen.“ (Lange, Religions-Spötter, 13).

Schmidt zudem ausgerechnet diese folgenreiche Übersetzungsentscheidung nicht in einer Anmerkung. Er liefert aber in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ philologische und theologische Argumente, um seine Übersetzung der Stelle zu verteidigen, nachdem Lange ihn im ‚Religions-Spötter‘ dafür angegriffen hatte.⁵²³

Zunächst legt Schmidt dar, dass seine Übersetzung von der Vokabelbedeutung her möglich ist. Er führt an, dass רֹחַ (ruach) „den Wind, den Geist, das Gemüth, die Affekten und somit, z. E. die Eifersucht“ oder auch „ein persönliches Vorwort“ bezeichnen könne. Im Hinblick auf seine Entscheidung, אֱלֹהִים (elohim) mit ‚stark‘ wiederzugeben, argumentiert Schmidt: „Wenn das Wort Elohim, welches sonst Gott heisset, zu einem Namen gesetzt wird: so erhebt es denselben in den Grad des Vorzugs.“⁵²⁴ Schmidt versteht אֱלֹהִים also als Adjektiv und nicht als Teil einer hebräischen Konstruktusverbindung, die im Deutschen als Genitivverbindung wiedergegeben wird. Im adjektivischen Gebrauch nun wird אֱלֹהִים tatsächlich an einigen Stellen des Alten Testaments im übertragenen Sinne verwendet. Abgeleitet von Gottes Großartigkeit meint אֱלֹהִים nach dieser Lesart ‚großartig‘. Mit Drehen und Wenden lässt sich also philologisch herleiten, weshalb Schmidt den isolierten Ausdruck רֹחַ אֱלֹהִים als ‚starken Wind‘ wiedergibt.⁵²⁵

Für Schmidt geben jedoch nicht philologische Gründe sondern der inhaltliche Kontext, in dem der Ausdruck steht, Anlass, von der traditionellen Übersetzung abzuweichen. Der Teilsatz, in dem der Ausdruck steht, lautet:

523 Lange kritisiert, dass Schmidt „die von dem heiligen Geiste handelnden Worte“ mit dem Ausdruck ‚heftiger Wind‘ wiedergibt. Lange argumentiert hier, wie später auch Pfaff, dass Schmidts Übersetzung auch deshalb falsch ist, weil „doch die Luft erst am andern Tage durch Expansion entstanden ist, und also unmöglich vorher ein Wind kan gewehet haben.“ Womit auch er sich auf ein naturwissenschaftliches Weltbild beruft. Zudem führt er die jüdische Lesart dieser Stelle als Beleg an: „Daß auch die Jüden selbst diesen Ort von dem Heiligen Geiste, als Schöpfer, erklärt haben, davon sehe man ihre Zeugnisse in des Herrn D. Michaelis’ Notis angeführet.“ (Lange, Religions-Spötter, 14).

524 Vgl. Anonym, Wahrheit, abgedruckt in: Anonym, Sammlung, 82–157, hier 116. Als Belege führt Schmidt zum Beispiel an: Gen 30,8 (נִפְתּוּלֵי אֱלֹהִים = ein heftiger Streit) und Gen 23,6 (נָשִׂיא אֱלֹהִים = ein sehr angesehener Herr).

525 Dies gesteht etwa Pfaff in seiner Kritik an der ‚Wertheimer Bibel‘ ein, wenn er auch meint, dass Schmidt dennoch die falschen Schlüsse zieht. Pfaffs Kritik nimmt Schmidts Erläuterung, die er in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ gegeben hat, auf. Pfaff meint daher: „Es ist nicht ohne, daß manchmal der Zusatz des Wortes Elohim nur was grosses bedeutet. Aber daraus ist ia keine Folgerung zu machen, daß diese Bedeutung auch hier Platz greiffen müsse.“ (Pfaff, Bedenken, 457).

וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם. Entscheidend für Schmidts Argumentation ist das Partizip מְרַחֶפֶת das eine Handlung von רוּחַ bezeichnet und vom Verb רָחַפ stammt. Laut Schmidt impliziert רָחַפ eine Bewegung. Die Bewegung aber

ist die Veränderung des Ortes. Weil die Veränderung der Unterschied des Zustandes bey einem Ding ist, da solcher bey anderen einerley bleibt, so widerspricht die Bewegung dem Begriff des unendlichen Dinges; denn bey demselben ist alles, was es seyn kan, zugleich. Daher kan der Geist Gottes, als eine göttliche Person, in dieser Stelle unmöglich verstanden werden.⁵²⁶

Was für den Ablauf der Welterschaffung gilt, das gilt auch für das Handeln Gottes im Schöpfungsprozess: Dieses muss ebenfalls Schmidts vernünftigen Prämissen entsprechen.⁵²⁷ Es geht Schmidt allerdings in seiner Argumentation nicht darum, generell die Teilhabe des heiligen Geistes an der Schöpfung zu bestreiten. Schmidt meint lediglich, dass an dieser Stelle nicht davon die Rede davon sein könne.⁵²⁸

Bei dem Streit um die Übersetzung von רוּחַ אֱלֹהִים steht also auf der einen Seite Schmidts vernünftiges Gottesbild, das einen göttlichen Geist, der sich bewegt, nicht zulässt. Auf der anderen Seite steht dagegen bei Teilen seiner Kritiker ein Verständnis des christlichen Glaubens, das in der Offenbarung des Alten Testaments Beweise für die Wahrheit des Neuen Testaments und für die Wahrheit der christlichen Dogmen findet, und deshalb notwendig davon ausgehen muss, dass bereits am Anfang der Genesis Belege für die Dreieinigkeit Gottes zu finden sind. Zudem zeigt sich auch in der Diskussion um die Übersetzung von

526 Anonym, Wahrheit, 117.

527 Vgl. Schmidts Ausführung in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘: „Ich habe mich in meiner Uebersetzung und den beygefüigten Anmerkungen mit äusserstem Fleisse bemühet, von Gott und was zu seinem Thun gehöret, so zu reden, wie es seine Eigenschaften nach der Gewohnheit unserer Zeiten erfordern [...]. Weil Mosche nach seiner niedrigen Art sich auszudrücken öfters solche Worte gebrauchet, welche Unvollkommenheiten in sich enthalten, wenn man die gewöhnlichen Begriffe derselben Gott zuschreibet: so habe ich diese so ausgedrucket, wie sie ihm zukommen können, und in den Anmerkungen deutliche Begriffe davon gegeben. [...] Wenn man die Begriffe behält, welche die Worte an die Hand geben: so können sie Gott unmöglich zukommen. Dieses giebt andern Anlaß zu glauben, daß der wahre Gott nicht der Urheber von dieser Schrift seyn könne: wodurch unsere Religion verdächtig gemachet wird“ (Anonym, Wahrheit, 98).

528 Vgl. die Aussage Schmidts: „Weil der Geist Gottes eine göttliche Person ist: so ist ihm freylich nebst den beyden andern die Schöpfung zuzuschreiben. Allein, hievon ist die Rede nicht, sondern von dem, was die Worte sagen wollen“ (Anonym, Wahrheit, 118).

רוּחַ אֱלֹהִים, dass Schmidt voraussetzt, die Erschaffung der Welt habe sich gemäß den Naturgesetzen zugetragen. Lange und auch Pfaff hingegen gehen davon aus, dass die Welt von Gott in der strengen chronologischen Reihenfolge der sechs Tagen geschaffen wurde, weshalb dann eben am ersten Tag noch kein Wind vorkommen könne. Schmidt weist in einer späteren Verteidigungsschrift, nämlich der ‚Gründlichen Vorstellung der Streitigkeit‘ daraufhin, dass Luther selbst in seiner Erstübersetzung des Pentateuch nicht Geist, sondern Wind für רוּחַ übersetzt.⁵²⁹ Ein Blick in die erste Ausgabe des Alten Testaments von 1523 bestätigt dies.⁵³⁰

Ein weiteres Beispiel dafür, dass Schmidts vernünftiges Gottesbild die Voraussetzung seiner Übersetzung ist, stellt seine teilweise Tilgung anthropomorpher Metaphern dar, etwa in seiner Übersetzung von Gen 1,3. Auch im übertragenen Sinn ist eine anthropomorphe Sprechweise über Gott für Schmidt an dieser Stelle nicht tragbar. Im hebräischen Text heißt es in Gen 1,3

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר Luther übersetzt hier: „VND Gott sprach, Es werde Liecht, vnd es ward Liecht“,⁵³¹ Schmidt dagegen: „Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte“.⁵³² In der Anmerkung 5 rechtfertigt Schmidt seine Übersetzung von וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: „Sagen, daß etwas geschehen soll, heisset so viel, als machen, daß unsere Absicht zur Wirklichkeit gelange.“⁵³³

In einer Besprechung in den ‚Deutschen Acta Eruditorum‘ kritisiert ein ungenannter Autor die ‚Wertheimer Bibel‘ generell und zieht Schmidts Übersetzung von Gen 1,3 heran, um seine Kritik zu untermauern.⁵³⁴ Zunächst stellt der Autor die Frage, weshalb Schmidt andere Worte als im hebräischen Text gewählt habe. Eine Abweichung vom ursprachlichen Text hält der Autor für unzulässig. Gott habe die Worte der Schrift eingegeben, weshalb kein Zweifel bestünde, „daß die

529 Vgl. Anonym, Vorstellung, 621.

530 Vgl. Luther, WA DB 8, 36.

531 Luther, WA DB 8, 37.

532 Anonym, Schriften, 4.

533 Anonym, Schriften, 5.

534 Die ‚Deutschen Acta eruditorum‘ wurden von dem wolffianischen Theologen Christian Gottlieb Jöcher herausgegeben. Die kritische Rezension der ‚Wertheimer Bibel‘ erschien im Januar 1736 (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 488f.). Für die vorliegende Arbeit wurde die Fassung verwendet, die Schmidt in der ‚Samlung‘ nachdruckt (vgl. Anonym, actis eruditorum).

Begriffe darinnen auf die vollkommenste Art ausgedrückt seyn“. Der Autor argumentiert also klassisch mit der Verbalinspiration. Er stellt allerdings zudem noch die These auf, dass in Schmidts Übersetzung die göttliche Allmacht wegfallen, die im hebräischen Text ausgedrückt werde, und somit etwas vom Sinn des Originals verloren gehe: „Man sieht also nicht, warum man Worte, welche so reiche Begriffe geben, gegen andere, die viel weniger sagen, vertauschen wolle“. ⁵³⁵ Eben diesen zweiten Kritikpunkt führt Reinbeck ⁵³⁶ in seiner Besprechung der ‚Wertheimer Bibel‘ weiter aus, die nach der Kritik in den ‚Deutschen Acta Eruditorum‘ erschienenen war. ⁵³⁷ Anders als der Autor in den ‚Deutschen Acta Eruditorum‘ argumentiert Reinbeck jedoch, ohne den biblischen Text durch die Annahme der Verbalinspiration mit göttlicher Autorität aufzuladen. Seine Begründung ist rein textimmanent. Reinbecks Ansicht nach ist die Übersetzung der ‚Wertheimer Bibel‘ nicht falsch, Schmidt transportiere jedoch mit seiner Übersetzung von Gen 1,3 nur einen Teilaspekt des Sinns. Dieser umfasse im Original viel mehr. ⁵³⁸ Reinbeck beanstandet – ähnlich wie der namenlose Kritiker –, dass in der ‚Wertheimer Bibel‘ das göttliche Sprechen, welches das Werden der Schöpfung begründe, nicht mehr vorkomme. In Schmidts Übersetzung werde nur einer göttlichen Absicht gedacht, aber nicht erwähnt, „daß GOTT, um seine Absicht zu erreichen, selbst unmittelbar etwas gewürcket und gethan habe“. ⁵³⁹ Im Weiteren macht Reinbeck klar, dass dieses göttliche Sprechen keineswegs wie ein menschliches Sprechen zu verstehen sei, welches „einen gewissen Schall in der Luft zu-

535 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Anonym, *actis eruditorum*, 197f (FN).

536 Reinbeck war einer der drei Gutachter, die Höflein vor dem Erscheinen der ‚Wertheimer Bibel‘ um ihre Meinung gefragt hatte. Dies verursachte Reinbeck später Probleme am preußischen Königshof in Berlin (vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 218). Später distanzierte er sich in von Schmidt. Jedoch blieb Reinbecks Kritik an der ‚Wertheimer Bibel‘ sachlich. Er griff nicht Schmidts Rechtgläubigkeit an.

537 Die Besprechung Reinbecks ist in der Vorrede zum dritten Teil seiner mehrbändigen Veröffentlichung enthalten. Die Veröffentlichung trägt den Titel: ‚Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten, welche theils aus vernünftigen Gründen, allesammt aber aus Heiliger Göttlicher Schrift hergeleitet, und zur Uebung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden‘. Die Besprechung wird in der vorliegenden Arbeit in der Fassung untersucht, die Schmidt in der ‚Samlung‘ als Nachdruck veröffentlicht (vgl. Reinbeck, Auszug).

538 Vgl. die Aussage Reinbecks: „Diese Uebersetzung [= die ‚Wertheimer Bibel‘, A. F.] nun fasset eine Wahrheit in sich, ist auch, was die Sache betrifft, dem Grund-Text nicht zuwider. Allein, sie drucket meinem Bedencken nach, weniger aus, als die blossen Worte des Grund-Textes an Hand geben“ (Reinbeck, Auszug, 262).

539 Reinbeck, Auszug, 262.

wege bringet“.⁵⁴⁰ Im hebräischen Text steht das Verb *דַּבֵּר* im Imperativ, daher wird Reinbecks Meinung nach an dieser Stelle durch das Sprechen „der kräftige und allmächtige Wille des Schöpfers ausgedrückt“.⁵⁴¹ Da nur vernünftige Wesen sprechen können, impliziere das Sprechen hier zudem,

daß GOTT nicht so zu sagen blinder Weise seinen kräftigen Willen auf die Hervorbringung des Lichtes geneiget habe, sondern, solches mit Vernunft und Ueberlegung geschehen sey, woraus denn erst die göttlichen Absichten sich herleiten lassen.⁵⁴²

Reinbeck versteht *וַיֹּאמֶר* an dieser Stelle also im übertragenen Sinn. Er meint, dass dieser Ausdruck vieles in sich fasse, was verloren gehe, wenn man ihn nicht mit der wörtlichen Übersetzung ‚und er sprach‘ wiedergebe. Der übertragene Sinn muss Reinbeck zufolge auch im Deutschen erhalten bleiben, weshalb wörtlich übersetzt werden müsse.

Schmidt hat sich mindestens an zwei Stellen seiner Verteidigungsschriften für die Übersetzung von Gen 1,3 gerechtfertigt. Zum einen in seiner Reaktion auf die Besprechung in den ‚Deutschen Acta Eruditorum‘, zum anderen in seiner ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘. In der Entgegnung auf die Kritik in den ‚Deutschen Acta Eruditorum‘ diskutiert Schmidt noch einmal die Vorzüge einer freien Übersetzung gegenüber einer wörtlichen.⁵⁴³ Schmidts Rechtfertigung in der ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘ ist vor allem im Vergleich mit den Ausführungen Reinbecks interessant, denn hier hält Schmidt – ebenso wie Reinbeck fest –, dass es gewiss sei, „daß Gott damals keine Rede gehalten hat: und also wird das Sagen hier nicht in eigentlichem, sondern in einem verblühten Verstande gebraucht.“ Allerdings hat Schmidt ein anderes Verständnis von Metaphern als

540 Vgl. Reinbeck, Auszug, 262.

541 Vgl. Reinbeck, Auszug, 263.

542 Vgl. Reinbeck, Auszug, 263.

543 Der Autor der ‚Deutsche Acta eruditorum‘, hatte gefragt, wieso Schmidt nicht wörtlich übersetze. Schmidt rechtfertigt seine freie Übersetzung, indem er erläutert, dass bei der direkten wörtlichen Übertragung von einer Sprache in eine andere der Sinn des Wortes nicht erhalten bleibe. ‚Gleichgültige‘ Worte zu finden, sei nur innerhalb einer Sprache möglich, aber nicht, wenn von einer Sprache in die andere übersetzt werde: „Die Worte, welche ich mit andern verwechselt, sind nur andern gleichgültig, so lange sie in ihrer eigenen Sprache stehen. Wenn man sie aber in eine andere Sprache übersetzt, und ihnen ihre gewisse Stelle darinnen gibt: so sind sie in derselben keinesweges gleichgültig; sondern sie geben entweder gar keine Begriffe, oder laufen gegen den Zusammenhang, oder klingen hart und widrig“. Die Kunst sei es daher, „daß man die Worte so lange herum werfe, bis der Begriff heraus kommt.“ (Vgl. Anonym, Vertheidigung, 210f.).

Reinbeck. In seiner Vorrede zu ‚Wertheimer Bibel‘ hat Schmidt bereits ausgeführt, dass die Verwendung von Wörtern mit ‚verblühtem Verstand‘ Kennzeichen einer noch wenig entwickelten Sprache sei, also ein Überbleibsel der Sprachgeschichte.⁵⁴⁴ Für Schmidt lässt sich וַיֹּאמֶר nicht korrekt mit dem deutschen ‚und er sprach‘ wiedergeben, vielmehr müsse man den hebräischen Ausdruck auf den Begriff der göttlichen Absicht zurückführen und dies dann auch im Deutschen so wiedergegeben.⁵⁴⁵ An der Stelle Gen 1,3 wird somit noch einmal deutlich, dass Schmidt Metaphern keinen eigenen Wahrheitsgehalt einräumt. Reinbeck formuliert einen solchen Wahrheitsgehalt zwar nicht ausdrücklich, argumentiert aber de facto in diese Richtung, wenn deutlich macht, dass es sich hier um kein menschliches Sprechen handelt, dass aber dem Wort ‚Sprechen‘ in diesem Kontext ein wesentlicher Sinn beiliegt, der durch andere Übersetzungen verloren ginge. Zudem zeigt sich an dieser Stelle auch ein unterschiedliches Gottesbild: Bei Reinbeck wirkt Gott selbst unmittelbar auf die Schöpfung ein, bei Schmidt dagegen ist Gottes Wirken deutlich mittelbarer.

Diese Einschränkung des göttlichen Handelns wird bereits zu Anfang der ‚Wertheimer Bibel‘ im ersten Satz der Genesis deutlich. Im Hebräischen ist Gott der unmittelbar schaffende Akteur, denn die Vokabel בָּרָא steht im aktiven Modus. Bei Schmidt dagegen stehen ‚alle Weltkörper‘ und die ‚Erde selbst‘ prominent am Anfang des Satzes und Gottes Wirken wird nur im Passiv wiedergegeben: „Alle Weltkörper, und unsere Erde selbst, sind anfangs von Gott erschaffen worden.“⁵⁴⁶

4.3.4 Gottes Interaktion mit den Menschen

Der Pentateuch berichtet, dass Gott als Handelnder und Erfahrbarer direkt mit Menschen in Kontakt tritt. Dies ist für Schmidt jedoch nicht mit seinem Gottesbild vereinbar, weshalb er die Stellen entschärft, an denen Gott direkt mit den

⁵⁴⁴ Vgl. Anonym, Schriften, 24.

⁵⁴⁵ Weshalb ‚Sprechen‘ hier im Vergleich mit seiner eigenen Übersetzung ungeeignet ist, führt Schmidt noch weiter aus. Er führt Vergleiche an, die den profanen und wenig allmächtigen Charakter illustrieren sollen, welcher dem ‚Sprechen‘ eigen ist (vgl. Anonym, Beantwortung, 407f.).

⁵⁴⁶ Anonym, Schriften, 3.

Menschen zu interagieren scheint. Zunächst soll das Konzept erläutert werden, das hinter Schmidts Übersetzungsentscheidungen steht und von ihm in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ ausführlich dargestellt wird, bevor auf Beispiele in der Übersetzung eingegangen wird und schließlich auf die zeitgenössische Kritik, die an Schmidts Übersetzung geäußert wurde.

Schmidt unterscheidet in § 33 der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ eingangs zwischen ‚Erscheinungen‘ und ‚Gesichten‘. Erscheinungen sind laut Schmidt „Vorstellungen von einem Geiste, welche in unsern Sinnen“ geschehen. Wichtig ist laut Schmidt, dass man bei Erscheinungen „in dem Zustand klarer und deutlicher Empfindungen“ sein muss. Dagegen ist ein Gesicht, „eine Vorstellung in der Einbildungskraft, welche sich nicht aus ihren Regeln [= den Regeln der Einbildungskraft, A. F.] erklären lässt“. Während eines Gesichtes befindet man sich in einem „Zustand dunkeler Empfindungen“. Gesichte ereignen sich daher während des Schlafs oder einer ‚Entzückung‘. Eine Erscheinung hat also einen Anhaltspunkt in der sinnlichen Wahrnehmung und somit in der Empirie, wohingegen sich ein Gesicht für Schmidt gerade dadurch kennzeichnet, dass die sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt getrübt ist.⁵⁴⁷

Nachdem Schmidt diese Unterscheidung dargelegt hat, erläutert er, dass es Gott viel mehr entspreche, „durch Gesichte den Menschen Begriffe bezubringen, als durch Erscheinungen.“ Dies begründet er damit, dass Gott ein „einfaches Ding“ sei und bestrebt, keine Vorstellungen von seiner „Figur“ zu vermitteln, „um dadurch den Begriff des Einfachen bey andern zu erhalten“. Bei einer Erscheinung enthielten aber die Sinneseindrücke oder – wie Schmidt sie nennt – die Empfindungen „nichts als zusammengesetzte Dinge“. Dies steht für Schmidt im Widerspruch zu Gott als ‚einfachem Ding‘. Wenn Gott sich überhaupt in Erscheinungen zeige, dann nur in der Weise, „daß der Begriff des Einfachen dabey so gut erhalten wird, als es möglich ist“. Am Ende seiner Ausführungen kommt Schmidt daher zu dem Schluss: Wenn „eine Vorstellung von Gott oder einem andern Geiste vorkommt, wobey keine ausdrückliche Merkmahle deutlicher Empfindungen anzutreffen sind: so hat man sie eher für ein Gesichte, als für eine Erscheinung, zu halten“. Mit diesen Ausführungen entzieht Schmidt die meisten Stellen, an de-

547 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Anonym, Wahrheit, 126–128.

nen von einer Interaktion Gottes mit Menschen erzählt wird, der sinnlich wahrnehmbaren und empirisch messbaren Wirklichkeit und ordnet sie auf der gleichen Ebene wie den Traum ein. Zudem hat er einer Verbalinspiration bei Gesichtern eine klare Absage erteilt, denn Schmidt geht davon aus, dass Gott in Gesichtern nur Begriffe vermittelt. Die Worte sind dabei lediglich „Zeichen von den Begriffen“.⁵⁴⁸

Bei Stellen, an denen Gott zu einem Menschen spricht, gibt Schmidt diese direkte Anrede durchaus wieder, etwa in Ex 32 als sich Gott an Mose wendet. Es gibt im Pentateuch aber auch Stellen, an denen Gott mit den Menschen interagiert, diese Stellen jedoch nicht als Bericht über ein akustisches ‚Gesicht‘ eingeordnet werden können. Es handelt sich laut um „Erscheinungen und solche[] Gesichtern, bey welchen Bilder“ vorkommen. Schmidt schränkt Gottes direkte Teilhabe an dieser Klasse von Erscheinungen und Gesichtern ein: Es entspreche Gott mehr, wenn er sich bei solchen Gelegenheiten der „Geister“ bediene, die dann als seine Gesandten handelten. Weil dieser Gesandte aus „der Gewalt seines Obern“ handle, habe die Begegnung „nach den Regeln der Gesandtschaft die Gültigkeit, als wenn man die Unterhandlungen mit Gott selbst gepflogen hätte“. Daher würden die Menschen die Begegnungen mit diesen Gesandten Gott selbst zuschreiben. Mit dieser Schlussfolgerung eröffnet sich Schmidt die Möglichkeit, in seinem Übersetzungstext einen Gesandten als Mittler zwischen Gott und den Menschen zu setzen.⁵⁴⁹

Auf diese Weise verfährt Schmidt etwa in Gen 16,13. In der rahmenden Erzählung in Gen 16 wird berichtet, dass Hagar in der Wüste einen Engel trifft. Zunächst wird dieser im hebräischen Text in 16,7 als מַלְאֲכֵי יְהוָה bezeichnet. Im weiteren Verlauf der Begegnung ist von dem Engel in Gen 16,13 jedoch nicht mehr die Rede. Luther übersetzt Gen 16,13 wie folgt: „UND sie hies den Namen des HERRN, der mit jr redet, Du Gott sihest mich, denn sie sprach, Gewislich hie hab ich gesehen den, der mich hernach angesehen hat“.⁵⁵⁰ Schmidt dagegen klassifiziert das Geschehen als ‚Erscheinung‘ und fügt einen Engel als Gesandten in seiner Übersetzung ein:

548 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Anonym, Wahrheit, 126–128.

549 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Anonym, Wahrheit, 126–128.

550 Luther, WA DB 8, 77.

Weil nun hier Gott durch einen Engel mit ihr hatte reden lassen, so sagte sie: du bist ja ein Gott, der sich sehen lässt (El Roi)? Ingleichen sagte sie, nachdem die Erscheinung vorbei war: Gott lässt sich auch in dieser Gegend sehen?⁵⁵¹

Schmidts Übersetzung der Erzählung Gen 18, in der Abraham im Hain Mamre eine Begegnung mit Gott hat, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Schmidt Gott nur mittelbar mit den Menschen interagieren lässt. Nach Joachim Lange geht es in dieser Erzählung darum, „wie der Sohn Gottes mit zween erschafnen Engeln dem Abraham sichtbarer Weise erschienen ist“.⁵⁵² Luther übersetzt Gen 18,1a „VND der HERR erschien jm im Hayn Mamre“, ⁵⁵³ Schmidt dagegen klassifiziert das Geschehen als ‚Erscheinung‘: „Hier, bey dem Eichenwald Mamre, hatte Abraham noch eine andere göttliche Erscheinung“.⁵⁵⁴ Weiter heißt es in Vers 13a bei Luther: „DA sprach der HERR zu Abraham“.⁵⁵⁵ Hier fügt Schmidt gemäß seiner Theorie einen Mittler ein und übersetzt: „Der göttliche Gesandte saget zu Abraham“.⁵⁵⁶ In dieser Weise verfährt Schmidt bei dieser Erzählung mit allen weiteren Stellen, an denen von einer direkten Interaktion Gottes mit Abraham die Rede ist.

Für Joachim Lange sind Schmidts Änderung deshalb nicht tragbar, weil er davon ausgeht, dass der Sohn Gottes bereits in den Erzählungen des Pentateuch auftaucht und mit den Menschen interagiert. Der Schlüssel für Langes Lesart des Pentateuch ist die Figur des מְלָאךְ אֱלֹהִים oder מְלָאךְ יְהוָה. Diesen identifiziert Lange mit dem Sohn Gottes, der ein „geheime[s] Vorspiel auf seine Sendung und Menschwerdung“ gebe.⁵⁵⁷ Der Baustein ‚Engel des HERRN‘ besitzt für den Nachweis des Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament eine besondere Wichtigkeit – dies zeigt sich an dem Raum, den Lange diesem Thema in seiner

551 Anonym, Schriften, 69f.

552 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 46.

553 Luther, WA DB 8, 81.

554 Anonym, Schriften, 75.

555 Luther, WA DB 8, 81.

556 Anonym, Schriften, 75.

557 Vgl. die Aussage Langes: „Es ist bey der gantzen nicht allein Evangelischen, sondern auch Christlichen Kirche, eine vest gegründete Wahrheit, daß der Sohn Gottes, als der ehemals noch zukünftige Meßias, sich, zum geheimen Vorspiel auf seine Sendung und Menschwerdung, den Patriarchen als der Engel des Herrn, auch mit sichtbaren Erscheinungen geoffenbaret, und damit nicht allein seine vom Vater und Heil. Geist unterschiedene besondere Persönlichkeit, andern dabey auch seine wahre Gottheit durch göttliche Namen, göttliche Eigenschaften, göttliche Wercke, und durch angenommene göttliche Verehrung zu erkennen gegeben hat“ (Lange, Religions-Spötter, 16).

gegen Schmidt gerichteten Schrift einräumt. Lange diskutiert in der ersten Auflage des ‚Religions-Spötters‘ auf fünf Seiten insgesamt sechs Stellen,⁵⁵⁸ an denen Schmidt den ‚Engel des Herrn‘ im Pentateuch nicht mehr erwähnt. Zudem handelt er in der zweiten Auflage des ‚Religions-Spötters‘ in der neu hinzugefügten dritten Section die Thematik noch einmal auf sieben Seiten ab.⁵⁵⁹ Auf der Grundlage dieser Identifikation des מַלְאָךְ יְהוָה mit dem Sohn Gottes, erkennt Lange zudem auch in weiteren Stellen den Sohn Gottes in Gestalt des ‚Engels des Herrn‘, auch wenn nicht direkt von einem מַלְאָךְ יְהוָה oder מַלְאָךְ אֱלֹהִים die Rede ist.⁵⁶⁰ Lange kritisiert Schmidt daher dafür, dass Schmidt meist nur ‚Engel‘ übersetzt, wenn im hebräischen Text von einem מַלְאָךְ יְהוָה oder מַלְאָךְ אֱלֹהִים die Rede ist, und somit eine Lesart dieses Engels als Sohn Gottes ausschließt. In der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ verteidigt sich Schmidt gegen Langes Angriffe. Schmidt meint, dass es keinen Unterschied mache, ob man bloß ‚Engel‘ oder ‚Gesandter Jehovas‘ schreibe.⁵⁶¹ Für Langes Kritik hat Schmidt kein Verständnis: „Ich kan also nicht begreifen, was Herr Lange haben will, wenn er dieses Verfahren tadelt“. ⁵⁶² Im Weiteren legt Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ bei den einzelnen Pentateuchstellen dar, weshalb eine Identifikation des Sohnes Gottes mit dem מַלְאָךְ יְהוָה nicht mit dem Text vereinbar sei.

Wie so oft in der Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ argumentieren Schmidt und Lange auch in der Frage des ‚Engels des HERRN‘ aneinander vorbei, weil sie sich dem Alten Testament mit unterschiedlichen Erwartungen und Bedürfnissen nähern. Schmidt will nachweisen, dass der Gott des Pentateuch einem vernünftigen Gottesbild entspricht, Lange hingegen will eine christologische Lesart des Pentateuch sicherstellen, um von hier aus die Wahrheit des Neuen Testaments zu beweisen. Dieser Diskussionspunkt zeigt somit sehr deutlich, wie stark die in-

558 Die Stellen sind: Gen 16,7; Gen 21,17; Gen 22,11; Gen 31,11; Ex 3,2; Num 22,22 (vgl. Lange, Religions-Spötter, 16–20).

559 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 44–50.

560 Etwa in Gen 18,1ff.; Gen 28,11ff.; Ex 23,20 (vgl. Lange, Religions-Spötter, 16–20).

561 Vgl. die Aussage Schmidts: „Wie pflegen die Geister ausser unseren Seelen, welche die göttlichen Absichten befördern, schlechterdings Engel zu nennen: gleichwie wir die andern, welche den Absichten Gottes entgegen handeln, durch den Zusatz, böse Engel, von ienen unterscheiden. Die Benennungen, der Gesandte Jehovas und der Engel, sind dahero einander vollkommen gleichgültig: und dieses ist die Ursache, warum ich die letzte öfters allein gebraucht habe“ (Anonym, Wahrheit, 132f.).

562 Anonym, Schriften, 133.

dividuellen Verstehensvoraussetzungen die Lesart und Übersetzung einer Bibelstelle prägen.

4.3.5 Das Böse gehört zum Tun Gottes

Die Auswirkungen der leibniz-wolffschen Philosophie zeigen sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ auch an Schmidts Haltung zur Theodizee.⁵⁶³ Einige Stellen des Pentateuch können so gelesen werden, dass ‚böse‘ Ereignisse Strafe eines zornigen Gottes sind und Gott selbst aktiv ‚Böses‘ bewirkt.⁵⁶⁴ Im Folgenden soll diskutiert werden, wie Schmidt mit diesen Stellen umgeht und welche Erklärung er für diese ‚bösen‘ Ereignisse gibt. Schmidts Übersetzung und seine Anmerkungen sorgten in der zeitgenössischen Debatte nicht für Aufruhr. Dennoch werden die betreffenden Stellen in der vorliegenden Arbeit thematisiert, da die Theodizeefrage ein Einfallstor für Religionskritik ist. Deshalb ist es interessant zu sehen, welche Position Schmidt zur Theodizee einnimmt und wie er die Antwort, die der Pentateuch gibt, beurteilt.

Bei der Auseinandersetzung Schmidts mit der Theodizee ist es zunächst keine Übersetzungsentscheidung, die für die vorliegende Untersuchung von Interesse ist, sondern die längere Ausführung, die Schmidt in der Anmerkung 480 liefert. Die Bibelstelle, auf die sich die Anmerkung bezieht, ist Ex 4,21. Luther übersetzt hier: „VND der HERR sprach zu Mose, Sihe zu, wenn du wider in Egypten kompst, das du alle die Wunder thust fur Pharaon, die ich dir in deine hand gegeben habe, Ich aber wil sein hertz verstocken, das er das Volck nicht lassen wird“.⁵⁶⁵ Schmidt dagegen gibt den zweiten Teil des Verses wieder mit: „Allein, ich will machen, daß er nicht folget, und die Nation nicht wegläset“.⁵⁶⁶ In der zugehörigen Anmerkung erläutert Schmidt, wie es sein kann, dass Gott den Pharaon dazu bringt, Böses zu tun, denn um Böses handelt es sich, wie Schmidt aus dem Tatbestand des ‚Verstockt-machens‘ ableitet:

563 Vgl. Hirsch, Geschichte, 425f.

564 Vgl. den TRE-Artikel ‚Theodizee/II. Altes Testament‘ von Melanie Köhlmoos: „prinzipiell gilt, daß JHWH Macht über das Böse hat, ohne daß alle Konsequenzen dieser Macht reflektiert würden. Gelegentlich wird JHWH in diesem Zusammenhang scheinbar Urheberchaft am Bösen zugeschrieben“ (Köhlmoos, Theodizee, 215).

565 Luther, WA DB 8, 211,

566 Anonym, Schriften, 272f.

Den andern verstockt machen heisset [...], ihn durch Scheingründe abhalten, den Vorstellungen des Guten zu folgen. Weil ein Scheingut einem bloß als gut vor- kommt, so muß es in der That etwas Böses seyn.⁵⁶⁷

In der Erklärung von Gottes Handeln kommt bei Schmidt Leibniz' Lehre von der ‚besten aller Welten‘ zum Tragen. Schmidt verwendet Leibniz' Formulierung nicht direkt, aber er umschreibt sie: „Gott hat nach seiner Weisheit so viel Gutes in die Welt bringen müssen, als möglich war.“ Zwar entspreche das Böse an sich nicht den Absichten Gottes, aber Schmidt erklärt, dass in Gottes Ordnung „auch das Böse als ein Mittel gebraucht wird, das Gute zu befördern.“ Unter dieser Voraussetzung rechnet Schmidt auch „das Böse zu dem Thun Gottes“.⁵⁶⁸

Da Schmidt der Ansicht ist, das Böse trage zum Guten bei, sieht er sich nicht genötigt, Stellen zu zensieren, an denen Gott Böses veranlasst. Drei Verse nach der eben diskutierten Stelle heißt es in Ex 4,24 bei Luther: „VND als er unter wegen in der Herberge war, kam im der HERR entgegen, vnd wolt in tödten.“⁵⁶⁹ Schmidt übersetzt hierfür: „Auf der Reise, an dem Orte, wo sie ihr Nachtlager hielten, schickte Gott Mosche einen plötzlichen Zufall zu, wodurch er in Lebensgefahr gerieth.“⁵⁷⁰ Aus der Übersetzung ist ersichtlich, dass die Stelle Ex 4,24 für Schmidt nicht deshalb anstößig ist, weil Gott Mose töten möchte. Die Stelle ist für Schmidt ein Problem, weil von einem direkten Kontakt Gottes mit einem Menschen die Rede ist. Wenn aus der unmittelbaren Interaktion durch den Einschub eines zufälligen Ereignisses eine mittelbare Interaktion wird, ist die erzählte Begebenheit für Schmidt akzeptabel. In Anmerkung 481, die zu der Stelle gehört, wird dieser Befund bestätigt. Schmidt stellt zunächst fest, dass es sich bei dem beschriebenen Ereignis nicht um eine Erscheinung handelt. Da Mose aber in Lebensgefahr geraten sei, müsse ein widriger Zufall die Ursache sein. All dies sei „nach dem Vorsatz Gottes“ geschehen.⁵⁷¹

Als weiteres Beispiel für Schmidts Umgang mit Gottes strafendem, ‚bösem‘ Verhalten sei Gen 19 angeführt, als Gott Sodom und Gomorrha vernichtet. Auch hier hat Schmidt keine ethischen Bedenken hinsichtlich Gottes Verhalten. Wie-

567 Anonym, Schriften, 273.

568 Alle Zitate dieses Absatzes: vgl. Anonym, Schriften, 272f.

569 Luther, WA DB 8, 211.

570 Anonym, Schriften, 274.

571 Anonym, Schriften, 274.

derum geht es ihm lediglich darum, dass Gott nicht aktiv in die Geschehnisse involviert sein darf. Zudem bemüht sich Schmidt wissenschaftliche Erklärungen für den Untergang Sodom und Gomorrhas und für Lots erstarrte Frau zu finden: Die Städte fallen einem Feuer anheim, das durch Blitze verursacht wurde. Lots Frau verbrennt und erstarrt durch den Einfluss von Harzen. In Schmidts Übersetzung liest sich die Begebenheit wie folgt:

Als Lot nach Zoar kam, so ging eben die Sonne auf. Itzo ließ dieser göttliche Gesandte ein entsetzliches Wetter über Sedhom und Amora kommen, welches alles anzündete: wodurch denn diese Städte und das ganze platte Land da herum, mit allen Einwohnern und allen Gewächsen, zu Grunde gingen. Lots Frau blieb zurück, und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehnds da, von harzigtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild.⁵⁷²

In den Anmerkungen 186 und 187 finden sich die Herleitungen der wissenschaftlichen Erklärungen für die Geschehnisse, aber keine moralische Rechtfertigung für Gottes Tun.⁵⁷³ Eine solche Rechtfertigung ist für Schmidt ganz offensichtlich nicht notwendig. Bei der Erzählung der Sintflut verhält es sich ganz ähnlich. Schmidt liefert lediglich eine wissenschaftliche Erklärung für die wunderhafte Katastrophe, aber keine moralische Rechtfertigung.

Es lässt sich also feststellen, dass Schmidt bemüht ist, eine direkte Interaktion Gottes mit den Menschen zu einer mittelbaren zu machen. Zudem erklärt er einige wunderhafte Ereignisse mittels der Naturgesetze. Nach diesem Befund ist es bemerkenswert, dass Schmidt sich nicht genötigt sieht, Gefühle Gottes abzuändern. Der Zorn Gottes, der im Pentateuch Auslöser für sein strafendes Verhalten ist, wird von Schmidt als solcher wiedergegeben. In Ex 22,21–23 tilgt Schmidt zwar in der Drohung ein direktes Eingreifen Gottes – im hebräischen Text ist es Gott selbst, der mit dem Schwert tötet –, den Zorn Gottes lässt Schmidt aber unverändert:

Witwen und Waisen soll man nicht betrüben. Wenn ihr dergleichen Leute drückt, und sie rufen mich um Hülfe an; so werde ich mich ihrer annehmen: und wenn ihr

572 Anonym, Schriften, 84f.

573 Vgl. Anonym, Schriften, 84f.

mich solchergestalt erzürnet; so werde ich den Feind über euch schicken, und euch niederhauen lassen.⁵⁷⁴

Auch als Gott in Ex 32 androht, das von ihm erwählte Volk zu vernichten, sieht sich Schmidt nicht genötigt, Gottes Zorn zu erklären. Um durch den Zusammenhang ein besseres Verständnis zu ermöglichen, wird eine längere Passage zitiert. Die entscheidende Stelle findet sich gegen Ende des Zitates:

Dahero sagte itzo Gott zu Mosche: gehe wieder hinunter; deine Nation, die du aus Mizraim heraus geführt hast, ist auf erschreckliche Abwege gerathen. Die Leute haben meine Gesetze, welche ich ihnen gegeben habe, schon aus der Acht gelassen. Sie haben sich einen Stier gegossen, denselben mit einer tiefen Neigung verehret, ihm geopfert und dabey gesagt: sehet ihr Jisraelen, dieses ist euer Gott, der euch aus Mizraim geführt hat! Und saget weiter zu Mosche: ich habe bishero genugsam erfahren, daß dieses ein halsstarriges Volk ist. Itzo laß mich in meinem Vorhaben gehen, ich muß meinen Zorn gegen diese Leute ausüben, und will sie mit einander aufreiben: hingegen will ich dich zum Stammvater einer grossen Nation machen.⁵⁷⁵

Vermutlich fügt Schmidt an dieser Stelle keinen Engel als Mittler ein, da es sich lediglich um eine akustische Interaktion zwischen Gott und Mose handelt und er der Begebenheit eine hohe Relevanz zugesteht, die durch direkte göttliche Autorität abgesichert wird.

Am Beispiel von Gen 1,3 wurde in Kapitel 4.3.3 der vorliegenden Arbeit aufgezeigt, dass Schmidt eigentlich bemüht ist, Stellen, in denen anthropomorphe Bilder und Ausdrücke für Gott verwendet werden, aus dem Pentateuch zu tilgen. In Gen 1,3 etwa gibt Schmidt Gottes Wort, das die Schöpfung bewirkt, nicht wieder. Es stellt sich daher die Frage, weshalb Schmidt einen redenden Gott anstößig findet, einen zornigen Gott jedoch nicht. Fest steht jedenfalls, dass Schmidt den Zorn Gottes, also die Erklärung des Pentateuch für die Theodizee, akzeptiert und diesen Zorn in der Übersetzung mit seinem durch Leibniz geprägten Welt- und Gottesbild in Einklang bringt. In Anmerkung 905 geht Schmidt näher auf sein Verständnis vom Zorn Gottes ein:

Der Zorn bey Gott ist der Entschluss desselben, denen Übels widerfahren zu lassen, welche dessen würdig sind. Er übet seinen Zorn aus, wenn er das Ubel wirklich er-

574 Anonym, Schriften, 372.

575 Anonym, Schriften, 422f.

folgen lässt. Es ist für die Person, welche es betrifft, ein Unglück [...], und daher eine Wirkung der göttlichen Unnade [...].⁵⁷⁶

In Gen 22 befiehlt Gott Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern. Diese Erzählung dient nicht zur Erklärung der Theodizee, da es sich nicht um eine Strafe Gottes handelt: Abraham hatte nichts verbrochen. Die Erzählung illustriert vielmehr Gottes Allmacht, die ihn dazu ermächtigt, willkürlich moralisch fragwürdige Dinge zu befehlen. Auch hinsichtlich dieser Stelle ist Schmidt bemüht, eine direkte Beteiligung Gottes am Geschehen zu tilgen, indem er in 22,1 einen Engel einfügt, der Gottes Befehl überbringt.⁵⁷⁷ Gottes Verhalten an sich wird jedoch nicht in Frage gestellt, sondern damit gerechtfertigt, dass es einen höheren Zweck gehabt habe. In Anmerkung 217 heißt es, dass Abraham von den Geschehnissen profitiert habe: „Er sollte eine Probe der Gottseligkeit ablegen, und dadurch einen höhern Grad derselben erlangen.“⁵⁷⁸

4.3.6 Zusammenfassung

Im ersten Teil der Untersuchung des Übersetzungstextes stand das Gottesbild im Mittelpunkt. Es wurde dargelegt, wie Schmidts Gottesbild, das er in der Vorrede entfaltet, auf den Gott des Pentateuch trifft und welche Veränderungen des Übersetzungstextes hieraus für Schmidt folgen. Es zeigte sich, dass Schmidt bei einigen Bibelstellen sehr gründlich vorgeht und diese gemäß des in der Vorrede entfalteten Gottesbildes abändert. Dies betrifft insbesondere den Schöpfungsbericht und Gottes Interaktion mit den Menschen. Es ist für Schmidt wichtig, dass Gott unbewegt bleibt und seine Einheit auch nicht durch visuelle Erscheinungen eingegrenzt und damit zerteilt wird. Zudem legt Schmidt Wert darauf, den Schöpfungsbericht mit den Naturgesetzen zu harmonisieren – vermutlich weil mit der Schöpfung der Welt die Kausalketten in Gang gesetzt werden, welche die Ordnung der Welt bestimmen, und Schmidt Wert darauf legt, zu zeigen, dass die

576 Anonym, Schriften, 555.

577 Allerdings stellt sich die Frage, weshalb sich Schmidt hier zu dieser Veränderung genötigt sieht, denn es handelt sich um eine akustische Interaktion und nicht um eine visuelle. In Ex 32 gibt Schmidt eine direkte Rede Gottes an Mose wieder. Offenbar besitzt für ihn der Kontakt zwischen Mose und Gott in der Erzählung in Ex 32 eine höhere Autorität als der Kontakt zwischen Gott und Abraham in Gen 22,1.

578 Anonym, Schriften, 99.

Weltordnung von Beginn an den Naturgesetzen folgt. Allerdings bleibt auch beim Schöpfungsbericht Gott die Ursache der Erschaffung der Welt, der Tiere und der Menschen.

Diese Beibehaltung von Eingriffen Gottes in die Weltordnung wird bei den weiteren im Pentateuch beschriebenen Wundern noch deutlicher. In der Vorrede stellt Schmidt die These auf, dass auch die Wunder vernunftgemäß seien. In der Übersetzung ordnet Schmidt die Wunder jedoch größtenteils nicht in ihrer Gänze in die naturgesetzlichen Kausalketten ein. Die Wunder bleiben bei Schmidt von Gott bewirkte Ereignisse, die ihre Ursache in Gottes Autorität und seinem Eingriff in die Geschichte haben und nicht in naturgesetzlichen Wirkungen. Eine Bestätigung für diesen Befund liefert Schmidt in der 1736 verfassten Schrift ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘, in der er sich unter anderem zu Schöpfung und zu den Wundern äußert :

Die Schöpfung ist eine unmittelbare Handlung Gottes: das ist, man kan zwischen der Kraft und der Wirkung desselben keine andere Handlung dazwischen setzen. Alle andere Veränderungen in der Welt geschehen, *ausser den Wunderwerken*, durch die Kräfte der Dinge: und können also nur mittelbare göttliche Handlungen genennet werden [...]. [Hervorhebung, A. F.]⁵⁷⁹

Wunder definiert Schmidt in diesem Zitat also als Ereignisse, die nicht durch die Kräfte der Dinge verursacht werden, sondern durch Gottes unmittelbare Handlungen. Wenn man Schmidt hier beim Wort nimmt, stellt sich die Frage, wieso er sich dann überhaupt bemüht, Teile der Wundererzählungen mit den Naturgesetzen zu harmonisieren. Schmidt scheint in seiner Haltung gegenüber den Wundern unklar. An einer anderen Stelle seiner Verteidigungsschriften, und zwar in der ‚Gründlichen Vorstellung der Streitigkeit‘, stellt Schmidt sogar ausdrücklich klar, dass in seiner Übersetzung die

übernatürliche Kraft GOTTes nicht ausgeschlossen oder in Zweifel gezogen [wird]. Denn eben deßwegen, weil sie übernatürlich ist, lässet sich nichts Weiteres davon sagen, als daß sie wirklich da sey. Daher setzet der Uebersetzer dieselbe voraus, und redet nur von dem, was sich einiger massen erklären lässet.⁵⁸⁰

579 Anonym, Beantwortung, 409.

580 Anonym, Vorstellung, 621.

Schmidt gesteht Gott zudem zu, Eingriffe in die Geschichte aus dem Gefühl des Zorns heraus zu tätigen. Ein wütender Gott, der sich von seinen Gefühlen leiten lässt, statt von seiner überragenden Vernunft, ist für Schmidt anscheinend nicht problematisch. Eben so wenig stört er sich an einem Gott, der straft und blinden Gehorsam fordert.

Schmidts Gegner – etwa Pfaff oder Lange – kritisieren bei den untersuchten Stellen vor allem Schmidts Änderung von Versen, die bisher traditionell christologisch oder trinitarisch gelesen wurden. Zudem wird Schmidts Abweichung vom Wortlaut des Textes aus der Annahme der Verbalinspiration heraus kritisiert. Aufgrund der unterschiedlichen hermeneutischen Voraussetzungen kommt es in den Streitschriften zwischen Schmidt und diesen Kritikern zu keiner konstruktiven Entwicklung. Die Parteien schreiben aneinander vorbei. Für Schmidt steht als Voraussetzung fest, dass Gott unbewegt ist und möglichst nicht direkt mit den Menschen interagiert, da Schmidt sonst nicht die Wahrheit des Pentateuch im Sinne eines vernünftigen Weltbildes zeigen könnte. Für Lange und seine Parteigänger geht es dagegen vor allem darum, das Alte Testament dafür tauglich zu halten, die Wahrheit des Neuen Testaments zu beweisen. Eine Ausnahme von diesem Lagerkampf stellt die vermittelnde Position dar, die Reinbeck einnimmt. Er argumentiert von einem Standpunkt aus, der sich jenseits eines rigorosen Pietismus, einer radikalen Frühaufklärung oder einer reaktionären Orthodoxie befindet.⁵⁸¹

581 Die eigenständige Argumentation Reinbecks zur Frage, ob die Schlange in Gen 3 eine ‚natürliche‘ Schlange ist oder nicht, wird in Kapitel 4.6.1 dargestellt.

4.4 Exkurs: Schmidts volksaufklärerische Intention am Beispiel der Sexualität

Durch seine Bezüge auf Leibniz und Wolff wird Schmidt meist der Frühaufklärung zugerechnet. Mit dem Begriff ‚Aufklärung‘ wird im wissenschaftlichen Diskurs entweder eine Epoche der Geschichte mit Kant als prominentestem Vertreter bezeichnet oder ein Strukturmoment: Aufklärung bezeichnet dann geistige Strömungen, deren zentrales Merkmal das Motto ‚sapere aude‘ ist, unabhängig von ihrem historischen Ort. Im Volksmund bezeichnet ‚Aufklärung‘ jedoch heute die Gesprächssituation, in der Jugendliche über die menschliche Sexualität in Kenntnis gesetzt werden. Im Hinblick auf das Thema ‚Sexualität‘ fallen in der ‚Wertheimer Bibel‘ nun die wissenschaftliche Zuordnung Schmidts zur Frühaufklärung mit dem heute üblichen Verständnis von ‚Aufklärung‘ zusammen: Schmidt sieht es als seine Aufgabe an, offen über Sexualität zu schreiben und seine Leserinnen und Leser über biologische Vorgänge aufzuklären. Scham sieht er hier fehl am Platz, denn Sexualität ist für ihn an sich nichts Verwerfliches.⁵⁸²

Bereits in der Vorrede kündigt Schmidt an, dass er in einigen Anmerkungen zu Stellen der Übersetzung „von gewissen natürlichen Dingen mit einiger Deutlichkeit reden müsse[]“. Schmidt ahnt bereits, dass ihm Kritiker dies als Angriff auf die „Erbarkeit“ der Schriften und als mangelnde „Hochachtung“ auslegen würden.⁵⁸³ Jedoch stellt er fest, dass die mangelnde ‚Ehrbarkeit‘ den betreffenden Dingen nicht an sich anhafte, sondern sich aus dem Kontext ergebe. Dies erläutert er an einem Beispiel:

Wenn der Mist auf der Gasse vor den Häusern lieget, so ist er ein Ubelstand an einem Orte: so bald man ihn aber auf die Aecker führet; so ist er daselbst nichts unanständiges, und dienet zu der Fruchtbarkeit des Landes.⁵⁸⁴

In der dritten Ergänzung zu der 1736 verfassten ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘ geht Schmidt auf die negativen Urteile ein, die sich – wie erwartet – einstellten. Allerdings wurde Schmidt laut eigener Aussage nicht von akademi-

582 Schmidt hat in seinem späteren Leben, nach seiner Flucht, medizinische Ratgeber übersetzt. Auch hier zeigt sich Schmidts Interesse am menschlichen Körper und seine aufklärerisch-didaktische Einstellung.

583 Vgl. Anonym, Vorrede, 38f.

584 Anonym, Vorrede, 40.

schen Theologen kritisiert, sondern offenbar von anderer Seite. Schmidt erklärt, er habe

aus besonderen Nachrichten vernommen, daß einige, welche begierig sind, alles zu tadeln, auch hierinnen einen Anstoß finden; und daß verschiedene von dem rohen Volke daher die Gelegenheit nehmen, die Tugend und Schamhaftigkeit des weiblichen Geschlechts auf eine freche Art zu beleidigen [...].⁵⁸⁵

Daher sieht sich Schmidt in der Schrift genötigt, die Gründe für seine Übersetzung noch einmal zu erläutern. Bevor er auf die Übersetzung konkreter Bibelstellen eingeht, macht er sein Verhältnis zur menschlichen Sexualität deutlich:

Die Gliedmassen beyderley Geschlechter, welche zur Zeugung gehören, und alles, was damit verknüpft ist, sind eben sowol Geschöpfe Gottes und gehören eben so gut zu seinen weisen Anstalten, als die edelsten und vortreflichsten Dinge in der Welt. Es wäre also ein schweres Verbrechen gegen Gott, wenn man nur gedenken wolte, daß an sich etwas Unerbares und Unanständiges daran zu finden wäre.⁵⁸⁶

Im Folgenden sollen die Auswirkungen dieser Einstellung auf die Übersetzung verschiedener Stellen des Pentateuch dargestellt werden, ebenso wie ergänzenden Erläuterungen Schmidts in der Schrift ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘.

Zunächst fällt auf, dass Schmidt keine Umschreibungen für Geschlechtsverkehr verwendet, sondern die mehrdeutigen hebräischen Ausdrücke vereindeutigt. In Gen 4,1 wird das erste Mal im Alten Testament Sexualität erwähnt. Im Hebräischen heißt es: וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן. Luther übersetzt: „VND Adam erkantte sein Weib Heua, Vnd sie ward schwanger, vnd gebar den Kain“.⁵⁸⁷ Da יָדַע sowohl ‚erkennen‘ als auch ‚Geschlechtsverkehr haben‘ bedeuten kann, ist dies eine – wenn auch umschreibende, so doch – philologisch zulässige Wiedergabe. Schmidt dagegen übergeht das Verb יָדַע fasst den ganzen Vorgang zusammen und übersetzt: „Als Chavve ihr erstes Kind zur Welt brachte, so nannte sie es Kain“.⁵⁸⁸ In der Anmerkung 37 gibt er am Anfang die einigermaßen wörtliche Übersetzung: „Chavve wurde nach gepflogenen Beyschlaf mit ihrem

585 Anonym, Beantwortung, 415.

586 Anonym, Beantwortung, 415f.

587 Luther, WA DB 8, 47.

588 Anonym, Schriften, 18.

Manne schwanger, und brachte ein Kind zur Welt.“⁵⁸⁹ Schmidt übersetzt also יָדַע nicht mit ‚erkennen‘, sondern mit ‚Beischlaf haben‘.

Neben dieser vereindeutigenden Übersetzung der im Pentateuch gebräuchlichen Verben für Geschlechtsverkehr sind die Anmerkungen aufschlussreich, welche Schmidt zu Pentateuchstellen anfügt, die sich mit Sexualität beschäftigen. In diesen Anmerkungen zeigt sich Schmidts didaktisches Anliegen: Er will den Lesern humanbiologische Hintergrundinformationen zu den im Text benannten oder angedeuteten Vorgängen liefern. Offensichtlich geht Schmidt davon aus, dass es weiten Bevölkerungsteilen im Bereich der Sexualität an Grundwissen mangelt – besonders in Hinblick auf den weiblichen Körper.

Die erste Stelle, deren Anmerkung diskutiert werden soll, ist Gen 31,35. In der rahmenden Erzählung geht es darum, dass Rahel ein gestohlenes Götzenbild vor ihrem Vater Laban unter einem Kamelsattel versteckt. Laban sucht nicht unter dem Kamelsattel nach dem Götzenbild, weil Rahel den Vater mit der Begründung abweist, sie habe ihre Menstruation und könne daher nicht aufstehen. Im hebräischen Text steht für ‚Menstruation‘ der Ausdruck כִּי-דָרַךְ נִשִּׁים, den man in Anlehnung an Luther wörtlich mit ‚wegen der Frauen Weise‘ wiedergeben kann. Schmidt dagegen übersetzt im Haupttext Rahels Rede frei mit: „Es ist mir eben itzo nicht wol“, gibt aber am Anfang der Anmerkung 297 die wörtliche Übersetzung „ich habe itzo meinen weiblichen Zustand.“⁵⁹⁰ In der Anmerkung erläutert Schmidt, wie Regelschmerzen entstehen:

Weil dieser Auswurf des Geblütes, wie alle andere, durch Zusammenziehung der bewegenden Theile geschiehet, und das Geblüte dadurch einen starken Trieb gegen die Geburtsglieder bekommt: so geschiehet dieses mit einer besondern Empfindlichkeit des Leibes, welche nach Beschaffenheit desselben ser unterschieden ist.⁵⁹¹

Aber Schmidt möchte seinen Lesern nicht nur Regelschmerzen erklären. Es ist ihm auch ein Anliegen, zu erläutern, was es mit dem Jungfernhäutchen auf sich hat. Sein biologisches Wissen hierzu liefert er in deutlichen Worten in Anmer-

589 Anonym, Schriften, 19.

590 Anonym, Schriften, 149.

591 Anonym, Schriften, 149f.

kung 1464. Die Anmerkung ist recht lang, daher soll nur ein Auszug zitiert werden, der aber einen ausreichenden Eindruck vermittelt:

Die Jungfrauschaft ist der Stand einer Person weiblichen Geschlechts, welche noch niemals den Beyschlaf erlitten und sich zugleich von allen Handlungen enthalten hat, welche demselben ähnlich sind. Man findet in den Körpern solcher Jungfrauen, welche sich in allen Stücken keusch verhalten haben, an dem Eingang der Mutterscheide einen häutigen Cirkel, mit einer ganz kleinen Oefnung in der Mitte, welcher das Jungfrauenhäutlein genennet wird.⁵⁹²

Anlass für seine Ausführungen ist Dtn 22,13–21. In dem Abschnitt werden die Regelungen beschrieben, die angewendet werden, wenn ein Ehemann seine Frau beschuldigt, sie sei keine Jungfrau gewesen, als er die Ehe mit ihr einging. Als Beweis „sollen die Eltern der iungen Frau das Tuch nehmen, auf welchem sich das Zeichen ihrer Jungfrauschaft befindet, und damit an das Thor vor die Richter gehen.“⁵⁹³ In der ‚Beantwortung verschiedener Einwürfe‘ erläutert Schmidt, weshalb er sich genötigt sah, die biologischen Hintergründe der Jungfräulichkeit in einer Anmerkung zu erklären. Er meint, dass der Bibeltext nicht ausführlich genug darlege, um was es geht:

Aus dieser Erählung wird niemand klug werden. Man kan nicht sehen, was der Mann eigentlich bey seiner Braut vermisset habe, daß er sie für keine Jungfrau halten will: und noch viel weniger weiß man, wie das vorgezeigete Tuch zum Beweis der Jungfrauschaft dienen soll?⁵⁹⁴

Die Unklarheit, die aus der mangelnden Eindeutigkeit entstehen könnte, sieht Schmidt auch an dieser Stelle als Einfallstor für die generelle Infragestellung der Wahrheit der Schriften:

Denn ungeachtet diese Verordnung bey uns nicht mehr üblich ist; ungeachtet auch die Sache eben nicht die Seligkeit der Menschen betrifft: so ist es doch sehr gefährlich, nur bey dem geringsten Umstand in den göttlichen Schriften den Vorwurf zu dulden, als wenn etwas darinnen ohne Grund wäre geschrieben und verordnet worden. Nehmlich, weil wir die gesamten göttlichen Schriften Gott, als ihrem Urheber zuschreiben: so ist es unmöglich, daß derselbe weise und untrieglic seyn kan, wenn er nur an einem einigen Orte etwas ohne Grund hat hinsetzen lassen.⁵⁹⁵

592 Anonym, Schriften, 955.

593 Anonym, Schriften, 955.

594 Anonym, Beantwortung, 420.

595 Anonym, Beantwortung, 422.

Es ist für Schmidt also wichtig, dass die biblische Regel, wie mit Frauen umzugehen ist, deren voreheliche Jungfräulichkeit in Frage gestellt ist, in sich klar begründet und verständlich ist. Dieses Insistieren auf der Begründung der Regel steht im Kontrast zur Bedeutungslosigkeit dieser Regel für Schmidts Vorstellungen von einem geordneten Zusammenleben, denn es kommt für Schmidt nicht in Frage, die Regel noch anzuwenden.

4.5 Das Prinzip Differenz I – Die Eigentümlichkeit der Textwelt

In den Kapiteln 4.2 ‚Adaption I‘ und 4.3 ‚Adaption II‘ wurden die Bemühungen Schmidts aufgezeigt, den Pentateuch mit Erkenntnissen aus dem naturwissenschaftlichen Bereich und den philosophischen Lehren der Frühaufklärung zu harmonisieren. Schmidt passt bei den besprochenen Stellen einen alten Text aus einer anderen Kultur an sein eigenes Welt- und Gottesbild an. Er geht dabei allerdings nicht davon aus, dass die Aussagen, die der originale Text enthält, durch seine Adaption verändert werden, vielmehr ist er der Meinung, dass er gerade durch seine freie Übersetzung den eigentlichen Sinn des Textes erschließt. Ihm ist nicht bewusst, dass die Aussagen des Pentateuch – etwa zur Schöpfung oder zum Handeln Gottes – zeit- und kulturgebunden sind. Ebenso wenig ist Schmidt sich darüber im Klaren, dass auch die zu seiner eigenen Zeit populären Ansichten zum Wesen Gottes kontextuell bedingt sind.

Im Gegensatz dazu zeigt Schmidt an anderen Stellen seiner Pentateuchübersetzung und bei seiner Argumentation in den Verteidigungsschriften durchaus ein Bewusstsein dafür, dass sich die Welt des Pentateuch und der Kontext, in dem er niedergeschrieben wurde, von seiner eigenen Zeit und Kultur unterscheidet. Er nimmt also – in bestimmten Fällen – die Eigentümlichkeit der Textwelt wahr und damit die Differenz, die zwischen dem Kontext des Pentateuch und seiner eigenen Zeit besteht. Dies äußert sich im Wesentlichen an drei Charakteristika seiner Übersetzung: Erstens nimmt Schmidt Thesen der zeitgenössischen historischen Forschung auf. Zweitens verortet er das biblische Personal historisch sowie kulturell und übersetzt die Eigennamen dementsprechend. Und drittens weist er dem Autor und Redner Mose sowie dessen Lesern und Hörern einen

historischen Ort zu: Mose hat seine Aussagen gemacht, bevor Jesus lebte und bevor das Neue Testament geschrieben wurde. Dementsprechend können die Aussagen des Mose laut Schmidt nicht durch das Neue Testament ausgelegt werden. Schmidts Behandlung der Weissagungsbeweise und die zugehörige Debatte werden noch ausführlich in dem übergeordneten Kapitel 4.6 ‚Das Prinzip Differenz II – Altes und Neues Testament brechen auseinander‘ behandelt, da es sich hierbei um einen zentralen Streitpunkt des Skandals handelt.

Eine wichtige Quelle für seine Apologie der Übersetzung derjenigen Stellen, die als Weissagungsbeweise galten, aber auch für die allgemeine historische Perspektive auf den Pentateuch, war für Schmidt die ‚Universal History‘, eine ab dem Jahr 1730 in London veröffentlichte Universalgeschichte.

4.5.1 Der Einfluss der ‚Universal History‘

Die Lehren von Leibniz und Wolff hatten auf Schmidt zweifelsohne großen Einfluss. Deutlich wird dies in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ sowie an einzelnen Übersetzungsentscheidungen, die in Zusammenhang mit Schmidts frühauflärerischem Gottesbild stehen. Aber in der ‚Wertheimer Bibel‘ und in der Argumentation der Verteidigungsschriften ist noch der Einfluss einer weiteren Quelle zu erkennen, nämlich der ‚Universal History‘.

Der volle Titel der englischen Universalgeschichte lautet: ‚An Universal History from the Earliest Account of Time to the Present, compiled from Original Authors and illustrated with Maps, Cuts, Notes, Chronological and other Tables‘. Das Werk erschien in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in mehreren Bänden in London.⁵⁹⁶ Die ‚Universal History‘ war „a work of gigantic proportions, widely known and consulted throughout Europe in the eighteenth century – a success for the publisher in all respects.“⁵⁹⁷ Gelehrte in ganz Europa nutzen das Werk: Es finden sich zum Beispiel in Gibbons ‚Decline and Fall of the Roman Empire‘, Voltaires ‚Essai sur les Moeurs‘ oder Blackstones ‚Commentaries on the Laws of England‘ zahlreiche Verweise auf die ‚Universal History‘.⁵⁹⁸ Die wichtigs-

596 Vgl. Div., Universal History, Bde. I–VII + Additions.

597 Abbattista, Paternoster Row, 6.

598 Vgl. Abbattista, Paternoster Row, 5.

ten Forschungsbeiträge zur Publikationsgeschichte der ‚Universal History‘ stammen von Guido Abbattista.⁵⁹⁹

Die Finanzierung der ‚Universal History‘ erfolgte zunächst durch ein Subskriptionsverfahren, für das die Herausgeber 1729 in Zeitungsanzeigen warben.⁶⁰⁰ Die ersten Teile wurden in London ab 1730 in Form von unregelmäßigen Faszikellieferungen veröffentlicht.⁶⁰¹ Von 1736 bis 1744 erfolgte die Gesamtausgabe in sieben Bänden, 1750 wurde noch ein Ergänzungsband zur ersten Auflage veröffentlicht.⁶⁰² Der ursprüngliche Plan von 1729, die gesamte Geschichte der Menschheit abzuhandeln, wurde zu Ende der ersten Auflage aufgegeben, wie die Herausgeber 1744 im Vorwort zum siebten Band schreiben.⁶⁰³ Die ‚Universal History‘ enthält somit nur die antike Geschichte, ab 1759 erschien aber die *Modern History*, welche die Geschichte von der Antike bis zur zeitgenössischen Gegenwart abdeckt.⁶⁰⁴ Ab 1744 gab Siegmund Jacob Baumgarten die deutsche Übersetzung der ‚Universal History‘ heraus.⁶⁰⁵ Es liegen weitere, mehr oder weniger treue Übersetzungen aus Holland, Frankreich und Italien vor.⁶⁰⁶

Laut Goldenbaum handelt es sich bei der ‚Universal History‘ um das Werk, das Schmidt in seinen Verteidigungsschriften am häufigsten zitiert.⁶⁰⁷ Vor allem in

599 Die Forschung zur Publikationsgeschichte der ‚Universal History‘ beginnt mit Borkenau-Pollaks 1924 veröffentlichter Dissertation (vgl. Borkenau-Pollak, *universal history*), die er aber verfasste, ohne Zugang zur Erstausgabe der ‚Universal History‘ von 1736 zu haben. Stattdessen bezieht er sich auf die deutsche Übersetzung und die zweite Auflage, die ab 1747 herausgegeben wurde, weshalb seine Aussagen zum Text der ersten Auflage der ‚Universal History‘ nur bedingt zuverlässig sind. Wesentliche Forschungsbeiträge wurden von Abbattista geleistet (vgl. Abbattista, *Paternoster Row* und Abbattista, *Universal History*). Conrad forscht zur deutschen Übersetzung, äußert sich aber im Zuge dessen auch zur englischen Ausgabe (vgl. Conrad, *Geschäfte*, 5–15).

600 Vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 9.

601 Vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 12.

602 Auch nach eingehender Recherche konnte kein Exemplar dieser ersten Originalauflage der ‚Universal History‘ in deutschen Bibliotheken ausfindig gemacht werden. Ich danke daher der Schweizerischen Osteuropabibliothek in Bern, dass ich die dort vorhandenen Bände der Erstauflage einsehen und fotografieren durfte.

603 Vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 15.

604 Da die ‚Universal History‘ sehr erfolgreich war, kam es bereits 1744 zu einem in Dublin herausgegebenen Raubdruck. 1745 folgte der zweite, ebenfalls in Dublin publizierte Raubdruck (vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 16). Als Reaktion hierauf entschloss sich ein Teil der Herausgeber der Originalausgabe dazu, zügig eine zweite, verbesserte Auflage zu veröffentlichen. Diese erschien ab 1747 (vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 18). Die dritte Auflage erschien von 1779–1784 (vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 20).

605 Vgl. *Allgemeine Weltgeschichte*. Zur ‚Allgemeinen Weltgeschichte‘ hat Conrad geforscht (vgl. Conrad, *Geschäfte*).

606 Für die bibliographischen Angaben zu den einzelnen Übersetzungen vgl. Abbattista, *Universal History*, 101.

607 Vgl. Goldenbaum, *Wertheimer Bibel*, 188 (FN 25).

der Verteidigungsschrift ‚Gründliche Vorstellung‘⁶⁰⁸ sind die „scharfsinnigen Engländer, von welchen eine ganze Gesellschaft der gelehrtesten Männer unter besonderer Betreuung Ihzo königlichen Maiestät von Großbritannien zu London eine Vniversal [sic!] History heraus zu geben angefangen“⁶⁰⁹ eine oft von Schmidt herangezogene Autorität.⁶¹⁰ Die Bedeutung des Werkes für Schmidt zeigt sich neben der Quantität der Zitate darin, dass er sich bei einem zentralen Streitpunkt der Debatte, nämlich der Übersetzung der Weissagungsbeweise und der Frage einer zusätzlichen mündlichen Überlieferung, auf die ‚Universal History‘ stützt.⁶¹¹

Nun interessiert bei der Beziehung von ‚Wertheimer Bibel‘ und ‚Universal History‘ aber, wann Schmidt mit der englischen Universalgeschichte in Kontakt kam: Kannte er bereits die Faszikelbögen von 1730 oder erst die Buchausgabe von 1736? Die Buchausgabe erschien nach der Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘, und wenn Schmidt nur diese kannte, könnte überhaupt nur für die Verteidigungsschriften, nicht jedoch für die Übersetzung, ein Einfluss durch die ‚Universal History‘ angenommen werden.

Einen wichtigen Hinweis zur Beantwortung dieser Fragestellung liefert Schmidt selbst. In der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘ rechtfertigt Schmidt seine Übersetzung der Eigennamen. Dabei führt er Gelehrte an, die in dieser Frage mit ihm übereinstimmen, und zwar die Autoren der ‚Universal History‘ und den Grafen Ottieri von der „Academia della Crusca zu Florenz“.⁶¹² In dem betreffenden Abschnitt der ‚Abhandlung‘ geht er zuerst auf Belegstellen aus der ‚Universal History‘ ein, dann auf Stellen aus dem Werk Ottieris.⁶¹³ Am Ende des Abschnitts

608 Der vollständige Titel der Schrift lautet: ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit welche über die im Jahre 1735 zu Wertheim herausgekommene freye Uebersetzung der fünf Bücher Moses von einigen Gottesgelehrten ist erreget worden‘. Die Schrift ist im Original kaum zugänglich, wie auch Goldenbaum bestätigt (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 410 (FN 796)). Allerdings ist die Schrift vollständig in den ‚Acta historico-ecclesiastica‘ abgedruckt: vgl. Anonym, Vorstellung.

609 Vgl. Anonym, Vorstellung, 621f.

610 Die ‚Universal History‘ wird von Schmidt an fünf Stellen der ‚Gründlichen Vorstellung‘ zitiert: Vgl. Anonym, Vorstellung, 622 zur Übersetzung von Gen 1,22; 623–626 zu Gen 1,26, Gen 3,22 und Gen 11,7; 627–632 zur Frage der Natur der Schlange in Gen 3,1ff.; 640 zur Übersetzung von Num 24,17; 647–650 zur Frage der zusätzlichen mündlichen Offenbarung, vgl. zu diesem letzten Punkt auch Kapitel 4.6.4 der vorliegenden Arbeit.

611 Vgl. Kapitel 4.6.4 der vorliegenden Arbeit.

612 Vgl. Anonym, Abhandlung, 513.

613 Vgl. Anonym, Abhandlung, 513.

schreibt Schmidt mit reflexivem Bezug auf seine Übersetzungsentscheidung in der ‚Wertheimer Bibel‘:

Diese Exempel bestätigten mich nun in meinen Gründen, und ich erkante zugleich daraus, daß das Bemühen anderer Verständigen mit dem Meinigen übereinstimmte, und daß dahero ein solches Verfahren dem Geschmack unserer Zeiten nicht entgegen sey. Ich trug also um so weniger Bedenken, diesen berühmten Männern zu folgen; wie ich in der Vorrede zu meiner Uebersetzung (29 S.) gedacht habe [...].⁶¹⁴

Schmidt verweist also in der ‚Abhandlung‘ auf eine Stelle der ‚Vorrede‘, in der er „geschickte[] Geschichtschreiber“ erwähnt,⁶¹⁵ die bei der Übersetzung der Eigennamen ebenso verfahren würden wie er. Nun bleibt zu klären, wer mit diesen ‚Geschichtschreibern‘ aus der ‚Vorrede‘ gemeint sein könnte: nur der Graf Ottieri, beziehungsweise die Akademie zu Florenz, oder auch die Autoren der ‚Universal History‘? Diese Frage stellt sich, weil sich in der ‚Abhandlung‘ das obenstehende Zitat, in dem Schmidt den Bezug zur ‚Vorrede‘ herstellt, direkt im Anschluss an die Ausführungen des Grafen Ottieri findet. Es wäre also möglich, dass sich das obenstehende Zitat auch nur auf den Grafen Ottieri bezieht und sich Schmidt somit nur an diesem orientiert hat, als er sich im Übersetzungsprozess der Bibel befand. Allerdings spricht Schmidt sowohl in der Stelle der ‚Vorrede‘ als auch in der ‚Abhandlung‘ von ‚den berühmten Männern‘ oder den ‚Geschichtschreibern‘ im Plural. Der Plural könnte zwar auch die gesamte Academia della Crusca zu Florenz umfassen, der Ottieri angehörte, denn Ottieri genoss laut Schmidt das „ausdrückliche[] Gutbefinden gedachter Gesellschaft“.⁶¹⁶ Schmidt zitiert aber eben nur den Grafen Ottieri und nicht eine Schrift der gesamten Akademie, daher wird Schmidt in der ‚Vorrede‘ zur ‚Wertheimer Bibel‘ mit den ‚Geschichtschreibern‘ sehr wahrscheinlich auch bereits die Autoren der ‚Universal History‘ meinen. Und wenn Schmidt sich bei der Übersetzung der Eigennamen auf die ‚Universal History‘ gestützt hat, so hat er sie vermutlich auch für weitere Stellen seiner Übersetzung herangezogen. Dass er die ‚Universal History‘ schätzt, ist gesichert, denn in den Verteidigungsschriften weist er verschiedentlich auf sie hin. Schmidt zitiert das Werk dabei zwar nach dem 1736 erschienenen ersten

614 Anonym, Abhandlung, 513.

615 Anonym, Vorrede, 29.

616 Vgl. Anonym, Abhandlung, 513.

Band, dies muss aber nicht bedeuten, dass Schmidt nur die Buchausgabe kannte, sondern kann an Schmidts Bemühen liegen, die neueste Auflage zu zitieren. Alles in allem halte ich es für wahrscheinlich, dass Schmidt die ‚Universal History‘ bereits vor der Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ kannte und zu Rate gezogen hat.

Die ‚Universal History‘ ist nicht das Werk einer einzelnen Person, sondern stellt vielmehr „eine europäische Wissenschafts- und Verlagsunternehmung“⁶¹⁷ dar. Hinter dem Projekt der ersten Ausgabe der ‚Universal History‘ stand zum einen ein Kollektiv von Buchhändlern,⁶¹⁸ zum anderen eine Gruppe von „second rate authors“,⁶¹⁹ welche die Artikel verfassten. Sowohl die Zusammensetzung der Autoren als auch die der Herausgeber erfuhr bereits im Publikationsprozess der ersten Auflage einige Wechsel: Buchhändler sprangen ab⁶²⁰ und Autoren wurden ersetzt. Die Autoren bleiben in der Publikation selbst ungenannt, die Forschung konnte aber inzwischen ihre Identität ermitteln.⁶²¹

In der Debatte, die sich an der ‚Wertheimer Bibel‘ entzündete, waren es vor allem Stellen am Anfang des Buches Genesis, über die gestritten wurde. Daher ist für den Vergleich mit der ‚Wertheimer Bibel‘ relevant, wer den Anfang der ‚Universal History‘ verfasst hat, denn hier werden die Erschaffung der Welt und die Ereignisse bis zur Sintflut beschrieben. Für diese Stellen der ‚Universal History‘ zeichnet George Sale verantwortlich, der vor allem für seine 1734 veröffentlichte Übersetzung des Koran bekannt ist. Er hat die ersten Kapitel der ‚Universal History‘ bis einschließlich der babylonischen Geschichte verfasst⁶²² oder zumindest beaufsichtigt. Die späteren Kapitel dieses ersten Teils bis zur Geburt Abrahams hat möglicherweise auch George Shelvocke geschrieben.⁶²³ Sale war in den Anfängen aber für die generelle Anlage der ‚Universal History‘ verantwortlich⁶²⁴ und hat mit ziemlicher Sicherheit das ‚Preface‘ der ‚Universal History‘ verfasst, denn hier finden sich eben die strittigen Inhalte, für die Sale später entlassen wurde.

617 Conrad, *Geschäfte*, 5.

618 Zu Anfang des Projektes waren es acht Buchhändler (vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 11).

619 Abbattista, *Universal History*, 101.

620 Abbattista, *Paternoster Row*, 12–14.

621 Vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 8; vgl. Psalmanazar, *Memoirs*, 246f.

622 Vgl. Borkenau-Pollak, *universal history*, 11.

623 Vgl. Borkenau-Pollak, *universal history*, 21.

624 Vgl. Abbattista, *Paternoster Row*, 13.

Zu Anfang des Projektes der ‚Universal History‘ nämlich war Sale zwar einer der Hauptverantwortlichen, geriet aber bald in Konflikt mit den Herausgebern, denn deren Ansinnen war es, ein Standardwerk zu verfassen und keine Sondermeinungen zu verbreiten. Eben solche abweichenden Positionen aber identifizierten die Herausgeber in der Arbeit Sales.⁶²⁵ Abbattista nennt als wesentlichen Streitpunkt, dass sich Sale für die Chronologie der Weltgeschichte auf den Samaritanischen Pentateuch stützte und nicht der Zeitrechnung folgte, die der anglikanische Theologe James Ussher für die Weltgeschichte aufgestellt hatte.⁶²⁶ Ussher nahm den Hebräischen Pentateuch, also den masoretischen Text, als Grundlage und setzte damit die Erschaffung der Welt im Jahr 4004 vor Christus an, Sale ging dagegen davon aus, dass die Schöpfung im Jahr 4305 vor Christus statt gefunden habe.⁶²⁷ Sale nennt als Grund für seine Abweichung von der Chronologie Usshers die Unzuverlässigkeit des Hebräischen Pentateuch. Dieser sei angepasst worden, um den Weissagungen auf den Messias besser zu entsprechen: „The Hebrew Copy has evidently been corrupted, in all Probability, to obviate the Prophecies concerning the Messiah“.⁶²⁸ Nachdem Sale vor allem wegen dieser abweichenden Chronologie entlassen worden war, trat ein konservativerer Autor mit dem Pseudonym George Psalmanazar an seine Stelle.⁶²⁹ In der zweiten Auflage wurde die Chronologie dann auch an die Usshers angeglichen.⁶³⁰ Sale erging es also ähnlich wie Schmidt, denn auch Sale bekam wegen bibelkritischer Ansichten, die er zum Pentateuch hatte, Probleme.

Leider liegt bisher noch keine Untersuchung der Frage vor, welche Unterschiede genau zwischen der ersten und der zweiten Auflage der ‚Universal History‘ bestehen, welche Stellen der Kapitel, die Sale verfasst hat, also durch Psalmanazar abgeändert wurden. Durch eine solche Analyse ließe sich ersehen, welche der Thesen Sales die Herausgeber als abweichende Meinung ansahen. Letztlich ist es für die Fragestellung dieser Arbeit aber auch ausreichend, die von Sale verfass-

625 Vgl. zu dieser Angelegenheit Abbattista, Paternoster Row, 14. Vgl. auch die Autobiographie von George Psalmanazar, denn Psalmanazar war der Autor, der Sale ersetzte (Psalmanazar, *Memoirs*, 245–248). Allerdings sind die Informationen nur bedingt zuverlässig, da Psalmanazar seine eigene Sicht auf die Vorgänge darlegt (vgl. Abbattista, Paternoster Row, 13).

626 Vgl. Abbattista, Paternoster Row, 14.

627 Vgl. Div., *Universal History*, Bd. I, Preface, I–lii.

628 Div., *Universal History*, Bd. I, Preface, li–lii.

629 Vgl. Psalmanazar, *Memoirs*, 245.

630 Vgl. Div., *Universal History*, Second edition, Bd. 1, Preface, xi.

ten beziehungsweise beaufsichtigten Teile der ‚Universal History‘ zu betrachten, wie sie in den Faszikelbögen und im ersten Band der ersten Auflage erschienen, denn dies ist der Text, den Schmidt zu Rate zog. Im Folgenden wird daher die Frage, ob die jeweilige Stelle für die zweiten Auflage der ‚Universal History‘ abgewandelt wurde, nicht behandelt.

Die ‚Universal History‘ beginnt nach einer zweiseitigen Danksagung an den Herzog von Marlborough mit einem Vorwort, in dem die Zielsetzung des gesamten Werkes und der Aufbau des ersten Bandes dargelegt werden. Außerdem werden Tabellen zu den verwendeten Maßeinheiten vorgelegt und die besagten, strittigen Chronologien von Samaritanischem und Hebräischem Pentateuch sowie der Septuaginta dargestellt. Im anschließenden ersten Kapitel der ‚Universal History‘ mit dem Titel ‚The introduction containing The Cosmogony, or Creation of the World‘ werden die Aussagen verschiedener Philosophen zur Weltentstehung ebenso diskutiert wie die Darstellung im ersten Schöpfungsbericht. Letzterem wird dabei der Vorzug gegeben.⁶³¹

Nach diesem Vorwort beginnt der eigentliche historische Teil der ‚Universal History‘ mit dem ersten Buch ‚The Asiatic History to the Time of Alexander the Great‘. Dieses erste Buch fängt nun allerdings mit dem Kapitel ‚The General History of the World till the Flood‘ an. Bereits an diesem Aufbau zeigt sich die besondere Eigenheit der ‚Universal History‘, nämlich ihr umfassendes Geschichtsbild: Das Werk will die Geschichte aller bekannten Völker „from the earliest account to the present“⁶³² darstellen, unterscheidet dabei aber nicht zwischen biblischen und anderen historischen Quellen. Schöpfungsgeschichte und Sintflut stehen neben Berichten über Alexander den Großen. Die ‚Universal History‘ beginnt folglich den Anfang der Menschheitsgeschichte mit dem ersten Schöpfungsbericht:

In the beginning GOD created the heaven and the earth. The earth was once a confused and desolate state, but by divine providence, and second causes subservient to that purpose, gradually, in the space of six days, reduced into a habitable world; clothed with trees, shrubs, plants, and flowers, and stocked with various kinds of

631 Im ‚Preface‘ schreibt Sale über die Philosophen, die in der ‚Introduction‘ behandelt werden: „The Opinions of the Philosophers are, for the most part, absurd, incoherent, and contradictory; whereas the Mosaick Account, if rightly understood, carries with it all the Marks of Truth and Probability, even though it be regarded only as a human Composition, abstracted from divine Authority (Div., Universal History, Bd. 1, Preface, vi).

632 Div., Universal History, Titel.

animals. And when all these things were, by the care and beneficence of GOD, prepared for the reception of his principal guest, then, and not till then, was man created, and introduced into the world.⁶³³

Der erste Satz des eigentlichen historischen Teils der ‚Universal History‘ ist also eine direkte Übersetzung vom Anfang des Buches Genesis. Der restliche Absatz stellt eine knappe Zusammenfassung des ersten Schöpfungsberichts dar – allerdings mit leichten Modifikationen, denn Sale schreibt von einer ‚göttlichen Vorsehung und zweiten Ursachen, die diesem Zweck untergeordnet sind‘ und zeigt also – ebenso wie Schmidt in der ‚Wertheimer Bibel‘ – eine Tendenz, das direkte Schöpfungshandeln Gottes einzuschränken und Gott vielmehr die Rolle der ersten Ursache zuzuweisen.

Sale erläutert im Vorwort, dass Mose der Autor des Pentateuch gewesen sei.⁶³⁴ Den Autor Mose behandelt Sale wie jeden anderen Autor historischer Berichte auch und versucht folgerichtig, die Lebensdaten des Mose mit denen anderer Geschichtsschreiber abzugleichen.⁶³⁵ Der einzige Vorzug, den er Mose einräumt, betrifft die Zuverlässigkeit seines Berichtes.⁶³⁶ Auch im ersten Kapitel des historischen Teils wird die Verlässlichkeit und Überlegenheit, die das Alte Testament als historische Quelle besitzt, ausdrücklich betont:

WHATEVER opinions the ancient Heathens might have of the origin of mankind, we are assured, by the most authentic records, that we are descended from two persons, *Adam and Eve*, who were formed by GOD in the most absolute perfection [...].⁶³⁷

Aus unserer heutigen Perspektive erscheint diese Anlage der ‚Universal History‘ naiv. Aber gerade darin, dass das Alte Testament, insbesondere das Buch Genesis, mit antiken historischen Darstellungen und archäologischen Funden auf eine Stufe gestellt und der Pentateuch in eine menschliche Universalgeschichte eingliedert wird, besteht der – zum damaligen Zeitpunkt – progressive Vorstoß der ‚Universal History‘.⁶³⁸

633 Div., Universal History, Bd. 1, 53.

634 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, Preface, xi.

635 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, Preface, x–xii.

636 Sale schreibt: „Moses is the only authentick Writer of what happened before, and for several Ages after the Flood“ (Div., Universal History, Bd. 1, Preface, x).

637 Div., Universal History, Bd. 1, 53.

638 Auch Conrad erkennt bei der ‚Universal History‘ einen neuartigen Ansatz: „Der UH ist hinsichtlich ihrer auf eine umfassende Representation des gesamten verfügbaren historischen

Auch Borkenau-Pollak erkennt in der Konzeption der ‚Universal History‘ „etwas in der Geschichtsschreibung Neues“. ⁶³⁹ Den vorigen geschichtlichen Darstellungen, etwa dem ‚Discours sur l’ Histoire universelle‘ von Bossuet, läge durchgehend eine „theologische Geschichtsauffassung“ zugrunde, die sich nicht an einem „Festhalten an der äusseren Zuverlässigkeit des biblischen Berichts“ zeige, sondern sich vielmehr durch „die Betrachtung der Weltgeschichte als Verwirklichung eines einheitlichen göttlichen Heilsplans“ kennzeichne. ⁶⁴⁰ Der ‚Universal History‘ komme nun eine Zwischenstellung zu, denn „wie gläubig sie auch dem biblischen Bericht gegenüberstehen mag, sobald die UH sich der profanen Geschichte zuwendet, wird der göttliche Heilsplan auch nicht einmal erwähnt.“ ⁶⁴¹ Borkenau-Pollak beschreibt die Bedeutung der ‚Universal History‘ für die Geschichtswissenschaft wie folgt:

Erst die Verweltlichung des Gesamtverlaufes, erst die Zerbrechung der alten theologischen Verknüpfung der Tatsachen, macht den Weg frei für eine neue weltlich-kausale Verknüpfung der geschichtlichen Tatsachen. [...] Die UH steht zwischen beiden: Den alten theologischen Chroniken und den neuen historisch-wissenschaftlichen Studien. Sie hat die alten Verknüpfungen abgestreift, die neuen noch nicht angenommen. ⁶⁴²

Laut Borkenau-Pollak, fallen bei der ‚Universal History‘ „die Teile auseinander“, ⁶⁴³ doch meines Erachtens zeigt sich nicht nur in den späteren Bänden der ‚Universal History‘ ein neues Denken, sondern bereits in den ersten Kapiteln. Die von Borkenau-Pollak konstatierte Zweiteilung der ‚Universal History‘ in einen profanen Teil und in einen ersten Teil, welcher der biblischen Geschichte folgt, besteht nur auf den ersten Blick, denn Sale, beziehungsweise Shelvocke behandeln das Alte Testament als normale historische Quelle. Damit ist der erste Schritt getan, die historische Verlässlichkeit des biblischen Berichtes anzuzweifeln.

Wissens angelegten Konzeption eine Pionierrolle zuzuerkennen“ (Conrad, Geschäfte 6). Im Gegensatz dazu rechnet Eduard Fueter die ‚Universal History‘ noch ganz der „altchristlichen Geschichtstheorie“ zu (Fueter, Historiographie, 322f.).

639 Vgl. Borkenau-Pollak, universal history, 196.

640 Vgl. Borkenau-Pollak, universal history, 197. Vgl. zum Wandel in der Universalgeschichtsschreibung den Aufsatz von Adalbert Klempt ‚Die protestantische Universalgeschichtsschreibung vom 16. bis 18. Jahrhundert‘ (Klempt, Universalgeschichtsschreibung).

641 Vgl. Borkenau-Pollak, universal history, 197.

642 Borkenau-Pollak, universal history, 198.

643 Vgl. Borkenau-Pollak, universal history, 198.

Sale diskutiert etwa ausführlich die geografische Lage des Paradieses.⁶⁴⁴ Theorien, dass die Beschreibung des Paradieses lediglich allegorisch zu verstehen sei, lehnt Sale als „extravagant opinions“ ab,⁶⁴⁵ er geht vielmehr davon aus, dass es sich bei Eden um ein reales Land handle.⁶⁴⁶ Auf den folgenden Seiten prüft Sale mehrere mögliche Optionen, kommt jedoch schließlich zu dem Ergebnis, dass der mosaische Bericht „imperfect“,⁶⁴⁷ also fehlerhaft sei, da es kein Land gebe, auf das die Beschreibung passe. Dies sei jedoch auch nicht verwunderlich, da das geografische Wissen zu Mose Zeiten eben begrenzt gewesen sei:

After all, we ought not to be too earnest about this matter; for strictly speaking, the Mosaical description does not agree with the state of things, either as they now are, or even were in all probability: for there is no common stream, of which the four rivers are properly branches, nor can one conceive how a whole land can be encompassed by a river, as Havilah is said to be by the Pison, and Cush by the Gihon, without being an island. But we are to consider paradise described according to Mose's notion of things, and that imperfect knowledge of the world which they had in those early times.⁶⁴⁸

Gerade weil Sale den biblischen Bericht selbstverständlich in die Universalgeschichte miteinbezieht, stellt sich also heraus, dass die darin gemachten Angaben einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten. Die Parallele zur ‚Wertheimer Bibel‘ ist frappierend, denn auch Schmidt stellt genau deshalb Ungenauigkeiten im biblischen Bericht fest, weil er ihn als historischen Tatsachenbericht behandelt und ihn somit einer Prüfung im Hinblick auf vernünftige Kausalzusammenhänge unterzieht. Und ebenso wie Sale geht Schmidt davon aus, dass diese besagten Fehler dem Umstand geschuldet sind, dass die Menschen zu Zeiten Mose über ein geringeres Wissen bezüglich der Weltzusammenhänge verfügten. Die Unterschiede zwischen Bibel und Geschichtsschreibung verwischen sich daher im Fall der Bibelübersetzung Schmidts und der englischen Universalgeschichte. Der Anfang des Buches Genesis in der ‚Wertheimer Bibel‘ und der Beginn der historischen Darstellung Sales mit dem Titel ‚The Creation of Man, and the Situation of the Garden of Eden‘ ähneln sich.

644 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, 53–58.

645 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, 53.

646 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, 54.

647 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, 57.

648 Div., Universal History, Bd. 1, 57.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Beim Vergleich mit der wissenschaftlichen Methode Wolffs zeigt sich deutlich Schmidts Denken, das mit ‚Begriffen‘ hantiert, denen ein überzeitlicher Charakter zugesprochen wird. Im Vergleich mit der ‚Universal History‘ ist dagegen das historische Denken Schmidts zu erkennen. Wie sich dieses Denken konkret in der ‚Wertheimer Bibel‘ und in den Verteidigungsschriften zeigt, soll an zwei Beispielen illustriert werden, nämlich an Schmidts Haltung zur Sprachgeschichte des Hebräischen und an seiner Übersetzung der Eigennamen.

4.5.2 Sprachgeschichte

Joachim Lange, der erbittertste Gegner Schmidts, kritisierte vor allem Stellen der ‚Wertheimer Bibel‘, von denen er meinte, das trinitarische Gottesbild sei aus der biblischen Schrift getilgt.⁶⁴⁹ Bei einigen dieser Stellen war in der Tat – wie von Lange vermutet – Schmidts frühauflärerisches Gottesbild der Auslöser dafür, dass er von derjenigen Übersetzung abweicht, die Lange favorisiert.⁶⁵⁰ Vor allem an der Diskussion um die Übersetzung von רִיחַ אֱלֹהִים in Gen 1,2 zeigt sich, dass sowohl Schmidt als auch Lange den hebräischen Text mit ihrer eigenen Lesart vereinnahmen: Schmidt wählt eine abseitige Nebenbedeutung der Vokabel, damit es sich bei רִיחַ אֱלֹהִים nicht um Gott, sondern um Winde handelt, die über das Wasser wehen. Gott kann nach dieser Übersetzung unbewegt bleiben, so wie es Schmidts Gottesbild entspricht. Lange dagegen erkennt im רִיחַ אֱלֹהִים den Heiligen Geist. Sowohl Lange als auch Schmidt lassen in ihrer Diskussion den kulturellen Hintergrund des Pentateuch oder Thesen der zeitgenössischen historischen Forschung außer Acht.

Im Folgenden sollen dagegen drei Fälle dargestellt werden, bei denen Schmidt sprachgeschichtliche Thesen berücksichtigt und aufgrund dieser Thesen von derjenigen Übersetzung abweicht, die der trinitarischen Lesart entspricht und folglich von Lange vertreten wird. In Gen 1,26, Gen 3,22 und Gen 11,7 verwendet

649 Vgl. vor allem die Debatte, die sich zwischen Schmidt und Lange um den ‚Engel des Herrn‘ entwickelt. Diese Debatte ist in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 4.3.4 ‚Gottes Interaktion mit den Menschen‘ dargestellt.

650 Vgl. in Kapitel 4.3.3 die Diskussion um Schmidts Übersetzung von רִיחַ אֱלֹהִים. Und vgl. in Kapitel 4.3.4 die Diskussion um מִלְאָךְ יְהוָה.

Schmidt dort, wo im hebräischen Text das Verb oder Pronomen im Plural steht, im deutschen Text einen Singular. Die Brisanz der Übersetzungsentscheidung Schmidts ergibt sich daraus, dass sich das jeweilige pluralische Verb oder Pronomen auf אֱלֹהִים, also auf Gott bezieht. Dass Gott von sich selbst in der Mehrzahl spricht, deutet Lange nun wieder als Nachweis für die Trinität Gottes, die sich bereits im Pentateuch finde. Indem Schmidt den Plural nicht übersetzt, entspricht er auch der trinitarischen Lesart nicht. Dabei führt er jedoch für diese Übersetzungsentscheidung Argumente an, die sich auf die Sprachgeschichte der Vorfahren Abrahams und die kulturelle Umwelt des Pentateuch beziehen und nicht – wie etwa bei רִיבֵּנָה אֱלֹהִים – Gründe, die von seinem Gottesbild herrühren. Die erste der drei diskutierten Stellen findet sich im ersten Schöpfungsbericht: In Gen 1,26 werden im hebräischen Text dem Subjekt אֱלֹהִים das pluralische Verb נַעֲשֶׂה (‚lasst uns machen‘) und das pluralische Personalpronomen נו (‚uns‘) zugeordnet. אֱלֹהִים ist von der grammatischen Form her eigentlich ein Substantiv im Plural und bezeichnet die ‚Götter‘. Allerdings wird die Vokabel im Pentateuch zu- meist als Eigenname für Gott verwendet und steht mit einem Verb im Singular. Deshalb wird אֱלֹהִים, wenn es sich auf den monotheistischen Gott Israels bezieht, üblicherweise als Singular aufgefasst und übersetzt. Die Verwendung des Singulars wird aber in der betreffenden Stelle durch das pluralische Verb und das Personalpronomen im Plural aus rein grammatischer Sicht zunächst einmal verkompliziert. Schmidt übersetzt die Stelle dennoch insgesamt singularisch: „Endlich hatte Gott auch beschlossen, Menschen hervorzubringen, welche mit ihm eine Ähnlichkeit hätten“.⁶⁵¹ Zum Vergleich sei Luthers Übersetzung der Stelle angegeben: „VND Gott sprach, Lasst vns Menschen machen, ein Bild, das vns gleich sey“.⁶⁵² Ebenso wie Schmidt übersetzt auch Luther das Wort אֱלֹהִים als Eigenname im Singular, im Gegensatz zu Schmidt gibt er allerdings Verb und Personalpronomen im Plural wieder.

Die zweite Stelle, die in dieser speziellen Angelegenheit zum Streitfall zwischen Schmidt und Lange wird, steht in Gen 3,22 zu Ende des zweiten Schöpfungsberichtes. In dem Vers wird יְהוָה אֱלֹהִים als redendes Subjekt genannt. יְהוָה אֱלֹהִים

651 Anonym, Schriften, 8.

652 Luther, WA DB 8, 39.

verwendet aber für sich mit אנ (uns') wie in Gen 1,26 ein Pronomen im Plural. Schmidt übersetzt die ganze Stelle derart frei, dass ein Wort-zu-Wort-Vergleich nicht möglich ist. Es lässt sich aber festhalten, dass Schmidt keinen Plural wiedergibt: „Gott gedachte: da Adham nach einem göttlichen Verstande und nach einer höhern Erkänntniß getrachtet hat [...]“.⁶⁵³ Luther übersetzt die Stelle dagegen mit dem Plural: „VND Gott der HERR sprach, Sihe, Adam ist worden als vnser einer vnd weis was gut und böse ist.“⁶⁵⁴

Die dritte Stelle findet sich in Gen 11,7. Die Stelle steht im Kontext der Erzählung um den Turmbau zu Babel und der von Gott als Strafe bewirkten Sprachverwirrung. Im betreffenden Vers ist Gott das redende Subjekt und verwendet in der Selbstaussage zwei Verben im Plural, nämlich in der Wendung יִרְדֶּה וְיַבִּלֶה (,lasst uns herunterfahren und lasst uns durcheinanderbringen'). Hier übersetzt Schmidt, ebenso wie in den anderen beiden Fällen, im Singular: „Damit ich nun solches hintertreibe, so will ich ihre Sprache verwirren“⁶⁵⁵ Bei Luther steht dagegen wieder der Plural: „Wolauff, lasst vns ernider faren, vnd ire Sprache da selbs verwirren“.⁶⁵⁶

Den Grund, weshalb Schmidt in seiner Übersetzung in den drei Fällen im Singular übersetzt, nennt er in Anmerkung 16. Diese Anmerkung ist Gen 1,26 zugeordnet, also der ersten der fraglichen Stellen:

Gott wird hier eingeführet, als wenn er mit andern eine Unterredung hielte: nemlich nach der damaligen Art zu reden, da alle Nationen, wenn sie keinen Gott ins besondere nenneten, nicht von Gott, sondern von Göttern redeten, und diesen allerhand Unterredungen und Berathschlagungen unter sich zuschrieben. Mosche versteht es nur von einem Gott [...].⁶⁵⁷

Für Schmidt ist der Grund für die Pluralform also in allen drei Stellen, dass der Autor Mose eine Redewendung gebraucht, die von Einflüssen der polytheistischen Umwelt herkommt. Weil die Form zu einer feststehenden Wendung geworden sei, habe sie aber die Bedeutung des Plurals verloren.

653 Anonym, Schriften, 17.

654 Luther, WA DB 8, 45.

655 Anonym, Schriften, 49.

656 Luther, WA DB 8, 63.

657 Anonym, Schriften, 9.

Wie Joachim Lange im ‚Religions-Spötter‘ ausführt, eröffnet die hebräische Grammatik des Satzes seiner Meinung nach dagegen in allen drei Fällen eine trinitarische Deutung der Stelle. Lange meint folglich, Schmidt unterschlage den Plural vorsätzlich, weil ihm das „so gar deutlich ausgedruckte Geheimniß der mehreren Personen in dem göttlichen Wesen nicht angestanden“. ⁶⁵⁸ Auf die Erklärung, die Schmidt in Anmerkung 16 für seine Übersetzungsentscheidung gibt, geht Lange nicht ein.

In der Verteidigungsschrift ‚Fest gegründete Wahrheit‘ reagiert Schmidt auf Langes Kritik in den genannten drei Fällen. Schmidt führt hierbei die Erläuterung der Anmerkung 16 weiter aus und erklärt, dass die Verwendung des Plurals im hebräischen Text auf die Vermischung der Sprache der Kanaanäer mit der Sprache von Abrahams Vorfahren zurückzuführen sei. Die hebräische Sprache sei in Kanaan gesprochen worden, wohingegen das Volk Abrahams ursprünglich chaldäisch gesprochen habe. Die Kanaanäer hätten die hebräische Bezeichnung אֱלֹהִים für ihre Götter verwendet. Dieser allgemein übliche Gebrauch des Wortes אֱלֹהִים im Plural sei von Abrahams Vorfahren übernommen worden. Daran, dass das Verb zum pluralischen Substantiv jedoch in den meisten Fällen im Singular stehe, könne man sehen, dass אֱלֹהִים hier den einen Gott bezeichne, den Mose und sein Volk verehren:

Er [=Mose, A. F.] brauchet also die mehrere Zahl dieses Wortes [= אֱלֹהִים, A. F.] an statt der einfachen, weil sie gewöhnlicher ist, und füget ihr ein Hauptwort in der einfachen Zahl bey, weil er mit seiner Nation nur einen Gott verehret. ⁶⁵⁹

Lediglich an einigen wenigen Stellen schließe sich Mose der in Kanaan üblichen Redeweise an und verwende ein Verb im Plural, etwa in den oben angeführten Stellen Gen 1,26, Gen 3,22 und Gen 11,7. Schmidt meint, dass gerade, weil in Kanaan mehrere Götter verehrt wurden, und weil auch Israel zum Glauben an mehrere Götter geneigt habe, Mose wohl kaum wirklich die Mehrzahl gemeint und die schwierige Lehre der Trinität ohne weitere Erklärung eingeführt habe. ⁶⁶⁰ Es

⁶⁵⁸ Vgl. Lange, Religions-Spötter, 14.

⁶⁵⁹ Anonym, Wahrheit, 118.

⁶⁶⁰ Vgl. Anonym, Wahrheit, 119.

sei allerdings zulässig, dass man sich an den betreffenden Stellen die Trinität vorstelle, da diese aus anderen Stellen der Schrift bekannt sei.⁶⁶¹

Schmidt argumentiert also, die Pluralendung des Wortes אֱלֹהִים, ebenso wie die Verwendung von Verb und Pronomen im Plural an den drei diskutierten Stellen des Buches Genesis, ergebe sich daher, dass Abrahams Vorfahren ursprünglich Chaldäisch gesprochen und das hebräische Wort אֱלֹהִים als Fremdwort übernommen hätten. Der Plural hat dann folglich an den betreffenden Stellen keine eigentliche Bedeutung, sondern ist lediglich ein sprachgeschichtliches Relikt. Da Schmidt bestrebt ist, stets die eindeutige Übersetzung zu finden, die seiner Meinung nach dem intendierten ‚Begriff‘ des Ausgangssprachlichen Textes entspricht, verwendet er daher an allen drei Stellen den Singular.

Mit den Erläuterungen, die Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ zu seiner Übersetzungsentscheidung gibt, will er sich gegen den Vorwurf, er tilge die Trinität absichtlich aus dem Pentateuch, verteidigen. Statt seine generelle Position zu stärken, liefert Schmidt seinen Kritikern aber weiteres Material, das ihm nun zur Last gelegt wird. Die These „Abrahams Vorfahren redeten die chaldäische Sprache“, ⁶⁶² auf der Schmidt seine Argumentation aufbaut, wird zu einem neuen Streitpunkt, denn für einige seiner Kritiker steht fest, dass das Hebräische die erste Sprache der Menschen war und somit einen besonderen Status innehat. Diese Meinung vertritt auch Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760), Kanzler der Tübinger Universität, der auf Schmidts Darlegungen in der Schrift ‚Herrn Kanzler Pfaffens Bedenken über das wertheimische Bibelwerk‘⁶⁶³ antwortet. Pfaff nennt als Argument dafür, dass Abraham und seine Nachkommen Hebräisch sprachen, die hebräische Herkunft des Namens Abraham und der Namen seiner Vorfahren.⁶⁶⁴ Schmidt entgegnet Pfaff in der zugehörigen Fußnote, dass Mose die Namen beim Zusammentragen der Quellen ins Hebräische übersetzt haben könnte. Dabei verweist Schmidt als Beleg auf die ‚Universal History‘:

Gleichwie man längst erkant hat, daß es kein Beweis für das erste Alterthum der ebräischen Sprache ist, wenn man findet, daß der Name Adham und andere ebrä-

661 Vgl. Anonym, Wahrheit, 120.

662 Anonym, Wahrheit, 118.

663 Vgl. Pfaff, Bedenken.

664 Vgl. Pfaff, Bedenken, 455.

isch sind. Man sehe z. E. the universal History from the earliest Account of Time.
vol. I, p. 152,e.⁶⁶⁵

Die Stelle der ‚Universal History‘, auf die Schmidt verweist, steht innerhalb des Kapitels ‚Of the Confusion of Tongues‘. Zu Anfang des Kapitels äußert sich der Autor dieses Abschnitts der ‚Universal History‘ zu der Frage, woher die menschlichen Sprache generell stammt. Hier kommt der Autor zu dem Ergebnis, dass die Sprachfähigkeit des Menschen – im Sinne einer Artikulation von Lauten sowie der Fähigkeit zur Bezeichnung – von Gott stamme und Gott diese Fähigkeit dem Menschen bewusst machte. Die Sprache an sich habe sich jedoch – ausgehend von dieser natürlichen Begabung des ersten Menschen, die von Gott gegeben wurde – graduell und ohne den Einfluss Gottes entwickelt:

So that excepting the first impulse of the Almighty, informing Adam of his natural power, we are inclined to think that speech was attained by gradual invention of arbitrary sounds, to denote first the most obvious things, and after the less obvious, as they came to be taken notice of.⁶⁶⁶

Der Autor geht also nicht davon aus, Gott habe dem ersten Menschen eine bestimmte, mehr oder weniger entwickelte Sprache direkt eingegeben. Die Ansicht, es gebe eine erste Sprache, die von Gott selbst geformt worden und daher heiliger sei als die anderen Sprachen, verurteilt der Autor als „superstitious pretences“,⁶⁶⁷ als abergläubische Irrlehre. Im Folgenden stellt er die These auf, dass es vor der Flut vermutlich nur eine Sprache gegeben habe, die sich möglicherweise in Dialekten unterschieden habe. Diese Sprache sei von den Nachkommen Noahs bis zur Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel verwendet worden. Von hier ausgehend diskutiert der Autor nun die Frage, welche Sprache es war, die von den „first progenitors of mankind“,⁶⁶⁸ den ersten Ahnen der Menschen gesprochen wurde. Allerdings stellt der Autor gleich zu Anfang klar, dass man hierüber keine sicheren Aussagen machen könne, man könne aber der Neugier nachgehen und zumindest denjenigen widersprechen, die einer bestimmte Sprache diese Ehre als gesichert zuweisen.

665 Anonym, Pfaffens, 455. Schmidt zitiert korrekt, dies ergab ein Abgleich mit dem Exemplar der ‚Universal History, das in der Osteuropabibliothek in Bern liegt.

666 Div., Universal History, Bd. 1, 149.

667 Div., Universal History, Bd. 1, 150.

668 Div., Universal History, Bd. 1, 151.

Als Sprachen, die als mögliche erste Sprachen diskutiert würden, nennt der Autor das Armenische, Keltische, Koptische, Griechische, Chinesische sowie das Teutonische, worunter er offenbar das Niederdeutsche versteht, zudem das Syrische. Von all diesen Sprachen hält der Autor das Syrische für den wahrscheinlichsten Kandidaten:

Thus we must in justice acknowledge, that if any of these tongues in particular may claim to be the original, or mother of the rest, it seems to be the Syriac, which was probably spoken by all the patriarchs from Noah to Abraham, that being, after the confusion, the tongue of the country where they were born and lived [...].⁶⁶⁹

Die Hebräische kommt jedenfalls nach Ansicht des Autors nicht als Kandidat in Frage. Die Behauptung, das Hebräische sei die erste Sprache, nennt der Autor eine „groundless imagination“.⁶⁷⁰ Die biblischen Namen, die eine hebräische Herkunft haben, könnten auch erst von Mose ins Hebräische übersetzt worden sein:

It is not certain that the names used by Moses were the very original names themselves, and not translated by him from the primitive tongue into Hebrew, or at least somewhat alter'd, to accomodate what he wrote to the understandings of the Jews.⁶⁷¹

Eben dies war in der Debatte mit Pfaff auch Schmidts Argument dafür, weshalb die bloße hebräische Herkunft der Namen kein Nachweis dafür sei, dass das Hebräische die erste Sprache der Menschen gewesen sei.

Die Kritik, die bei Schmidts Übersetzung des hebräischen Plurals als deutschen Singular in Gen 1,26, Gen 3,22 und Gen 11,7 ansetzte, entwickelte sich also zu einer generellen Debatte um die Geschichte der Sprache von Abrahams Vorfahren und des Mose. Dabei zeigt sich an Schmidts Argumentation und – noch deutlicher anhand des Kapitels der ‚Universal History‘, aus dem Schmidts Verweisstelle stammt –, dass der Pentateuch zwar nach Ansicht von Schmidt und dem Autor der ‚Universal History‘ eine verlässliche historische Quelle ist, aber eben keine Quelle, die einen gesonderten Status hätte und als Ganzes unabhängig von anderen Quellen und Ergebnissen historischer Forschung bestünde. Vielmehr werden sprachgeschichtliche Thesen, die aus der Quelle ‚Pentateuch‘ ab-

669 Div., Universal History, Bd. 1, 152.

670 Vgl. Div., Universal History, Bd. 1, 152.

671 Div., Universal History, Bd. 1, 153.

geleitet werden, geprüft und mit anderen wissenschaftlichen Thesen in Einklang gebracht. Als Konsequenz ergibt sich für Schmidt und den Autor der ‚Universal History‘, dass – nur weil das Alte Testament in Hebräisch verfasst ist – nicht zwangsläufig folgen muss, dass auch die Vorfahren Abrahams Hebräisch sprachen. Offenbar gehen sowohl Schmidt als auch der Autor der ‚Universal History‘ davon aus, dass der Autor Mose Berichte verarbeitet hat, die ihm – von wem auch immer – in der „primitive tongue“, ⁶⁷² also der ersten Sprache, zugetragen wurden und die biblischen Namen durch Mose eine redaktionelle Bearbeitung erfahren haben könnten.

Schmidt konstatiert zudem, dass sich die Pluralformen, die im Alten Testament für Gott verwendet werden, als Spuren der kulturellen Umwelt, von der das Volk Israel umgeben war, erklären lassen. In diesem Fall berücksichtigt Schmidt also, dass der Pentateuch in einem anderen Kulturkreis als seinem eigenen entstanden ist.

4.5.3 Die Historisierung der Eigennamen

Schmidts Übersetzung der Eigennamen weicht stark von der Luthers ab: Schmidt schreibt etwa ‚Chavve‘ statt Eva. Gleiches gilt auch für die Bezeichnungen für Länder und Völker: Anstatt der im Deutschen üblichen Bezeichnung ‚Ägypten‘ heißt es bei Schmidt – in enger Anlehnung an das Hebräische – ‚Mizraim‘.

Sowohl in der Vorrede als auch in der Verteidigungsschrift mit dem Titel ‚Abhandlung des Übersetzers wegen seiner Schreibart‘ erläutert Schmidt, weshalb er die Eigennamen auf diese Art wiedergibt und nennt die Regeln, denen er dabei gefolgt ist. Knapp zusammengefasst sind an seinen Erläuterungen drei Dinge bemerkenswert: Zum Ersten Schmidts Bemühung, die jeweilige Herleitung der Eigennamen für die Leserinnen und Leser transparent zu machen und diesen damit – auch ohne Sprachkenntnisse – einen Einblick in die Originalsprache des Textes zu ermöglichen; zum Zweiten Schmidts Bewusstsein für die historische und kulturelle Gebundenheit der Akteure, insofern Schmidt die fremde Herkunft des biblischen Personals deutlich macht, statt dieses in den deutschen Kultur-

672 Div., Universal History, Bd. 1, 153.

kreis einzugliedern; und zum Dritten Schmidts Gewissenhaftigkeit, mit der er die Regeln entwickelt, nach denen er die hebräischen Namen mit dem deutschen Laut-Schrift-System wiedergibt. Diese drei Punkte sollen im Folgenden näher erläutert werden.

Bevor dies getan werden kann, muss jedoch zunächst der Hintergrund der Debatte erläutert werden, die sich um Schmidts Übersetzung der Eigennamen entzündete. Wie bereits in Kapitel 4.2.2 ‚Zeitgenössisches Deutsch‘ erläutert wurde, sind die Mitglieder der ‚Deutschen Gesellschaft‘ und ihr Sekretär Johann Christoph Gottsched (1700–1766) die Adressaten der 1738 veröffentlichten Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘. Der Verteidigungsschrift geht ein Briefwechsel mit Gottsched voraus. Ab dem Sommer 1736 bemühte sich Schmidt um direkten Kontakt und Unterstützung von Seiten der ‚Deutschen Gesellschaft‘, denn nach dem Verbot der ‚Wertheimer Bibel‘ in Preußen im Juni 1736 waren Schmidt und seine Wertheimer Unterstützer bestrebt, die „Gefahr eines allseits drohenden Stillschweigens, Totschweigens gar, und die daraus notwendig folgende öffentliche Isolation“⁶⁷³ abzuwenden und versuchten, neue Unterstützer zu finden, weshalb Schmidt sich an Johann Christoph Gottsched wandte. Dieser war etwa so alt wie Schmidt, Professor für Logik und Metaphysik in Leipzig und bekannt als Herausgeber von Aufklärungszeitschriften.⁶⁷⁴ In seiner Funktion als Sekretär der Gesellschaft hatte er für die neue Satzung und die Umbenennung der Gesellschaft gesorgt. Schmidt schrieb ihn im Jahr 1736 zweimal zunächst vergeblich an, bis Gottsched im Januar 1737 schließlich antwortet.⁶⁷⁵ Im Antwortschreiben Schmidts an Gottsched vom 13. April 1737 ist bereits die wesentliche Argumentation zur Übersetzung der Eigennamen enthalten,⁶⁷⁶ die Schmidt im Rahmen der

673 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 349.

674 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 349f.

675 Den ersten Brief an Gottsched schreibt Schmidt am 18. Juli 1736 (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 352). Schmidt erhält keine Antwort, schreibt aber dennoch am 5. Oktober 1736 nochmals (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 360). Erst am 10. Januar 1737 antwortet Gottsched. Der Brief kommt am 28. Februar in Wertheim an. Am 15. Januar 1737 war aber das kaiserliche Patentat zum Verbot der ‚Wertheimer Bibel‘ und damit auch der Befehl ergangen, Schmidt in sichere Verwahrung zu nehmen. Daher erhält der inzwischen gefangen genommene Schmidt den Antwortbrief Gottscheds zwar, der Brief wurde aber von der kaiserlichen Kommission kopiert. Daraufhin schreibt Höflein, der Vertraute Schmidts und Kammererrat der Grafen zu Wertheim, am 2. März 1737 an Gottsched und informiert ihn über den Vorfall (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 361f.).

676 Goldenbaum, Wertheimer Bibel,

‚Samlung‘ in der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘ veröffentlicht. Schmidt reagiert in dem Brief auf ein kritisches Gutachten aus dem Kreis der ‚Deutschen Gesellschaft‘, das ihm offensichtlich schon zuvor aus Leipzig zugeschickt wurde. Wie Schmidts Antwortbrief an Gottsched zu entnehmen ist, ging es in dem Gutachten um Schmidts Übersetzung der Eigennamen.

Nach diesen Ausführungen zum Hintergrund der Debatte kann auf das eigentliche Thema dieses Kapitels eingegangen werden: Schmidts Thesen zur Übersetzung der Eigennamen. Zu den Eigennamen hat sich Schmidt nicht nur in der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung des Übersetzers‘ geäußert, sondern bereits in der Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘. In der Vorrede kündigt Schmidt an, dass er die Eigennamen so ausdrücken werde, „wie man sie in der Grundsprache zu unsern Zeiten ausspricht“, obwohl ihm „der allgemeine Gebrauch aller abendländischen Übersetzungen“ entgegen stehe. Er begründet dies damit, dass die Namen eine Bedeutung hätten, die an vielen Stellen des Pentateuch auch angegeben werde. Damit der Leser den Zusammenhang zwischen Name und Ursache der Benennung erkennen könne, müsse das Stammwort, das in der Erklärung angeführt wird, auch im Namen zu erkennen sein.⁶⁷⁷ Diese Argumentation wiederholt Schmidt in der ‚Abhandlung‘.⁶⁷⁸

Im Folgenden sollen die Auswirkungen dieser Überlegungen auf Schmidts Übersetzung dargestellt werden. Bei der Beschreibung der Erschaffung des Menschen im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,7 heißt es etwa bei Schmidt:

Den Menschen (Adham) hat Gott, als einen irdischen Körper, aus Erde (Adhama) gemacht, und ihn hernach durch Mittheilung des Odems belebet, wodurch Adham ein lebendiger Mensch worden ist.⁶⁷⁹

Durch Schmidts eingeklammerte Einfügungen in den Haupttext wird zum einen transparent, dass אָדָם nicht nur ein Eigenname ist, sondern zunächst eine Gattungsbezeichnung für alle Menschen. Zum anderen ist die Ableitung des Namens אָדָם aus dem Wort für ‚Erdboden‘ zu erkennen. Es wäre auch denkbar, diese Erklärungen in eine Anmerkung zu setzen, für Schmidt sind sie jedoch derart relevant, dass er sie in den Haupttext einfügt. Analog verfährt Schmidt auch bei an-

677 Vgl. Anonym, Vorrede, 28f.

678 Vgl. Anonym, Abhandlung, 511.

679 Anonym, Schriften, 11.

deren Eigennamen, etwa bei der eingangs erwähnten Eva. Ihren Namen חַוְוָה erhält sie in Gen 3,20. Bei Schmidt lautet diese Stelle: „Adham gab seiner Frau den Namen Chavve, weil sie die allgemeine Stammutter aller Chai (Lebendigen, nemlich Menschen) ist.“⁶⁸⁰ Die Ableitung des Namens von der Vokabel für ‚Leben‘ ist bei Schmidt transparent und findet sich wieder nicht in einer Anmerkung, sondern im Haupttext. Während Schmidts Änderung bei ‚Adham‘ minimal ist, wirkt sich der Eingriff bei ‚Chavve‘ deutlich stärker aus: der Name ist kaum wiederzuerkennen und hört sich für Menschen, die des Hebräischen unkundig sind, fremd an. Dies gilt auch für weitere Eigennamen, etwa für Abel, denn dieser heißt bei Schmidt ‚Hebhel‘.⁶⁸¹ Meist beziehen sich Schmidts Änderungen jedoch vor allem auf das Schriftbild und haben nur leichte Modifikationen der Aussprache zur Folge, weshalb sich der von Luther her gewohnte Name noch erkennen lässt. Die zwölf Söhne ‚Jaakobhs‘ etwa heißen bei Schmidt „Reubhen; Schimon; Levi; Jehudha; Jissachar; Sebhulun; Biniamin; Dan; Naphtali; Gadh; Ascher“⁶⁸² statt „Ruben, Simeon, Leui, Juda, Isaschar, Sebulon, Ben-Jamin, Dan, Naphthali, Gad, Aser“ bei Luther.⁶⁸³ Schmidt übernimmt die hebräischen Namen nicht nur, wenn sich eine Erklärung des Namens im Text findet, sondern – der Einheitlichkeit wegen – bei allen Namen.⁶⁸⁴

In der ‚Abhandlung des Übersetzers‘ führt Schmidt das Transparenzargument auch bei den Bezeichnungen für Völker an, denn diese seien zum Teil von Eigennamen abgeleitet:

Die eigenen Namen der Alten sind öfters zur Bestimmung der Länder, Verwandtschaft der Nationen und in anderer Absicht höchst nöthig. Wenn man also eine Urkunde in eine andere Sprache übersetzt: so würde man die Leser öfters vieler Erkenntniß berauben, wenn man ihnen die alten Namen verschweigen wolte.⁶⁸⁵

Als Beispiele führt Schmidt Ägypten und Syrien an. Laut Schmidt wird, wenn man die Länder mit den im Deutschen eingebürgerten Namen benennt, nicht deutlich, dass sich der Ländername in beiden Fällen von einem der Enkel Noahs ablei-

680 Anonym, Schriften, 17.

681 Vgl. Anonym, Schriften, 18.

682 Anonym, Schriften, 255.

683 Vgl. Luther, WA DB 8, 201.

684 Schmidt schreibt in der Vorrede, er habe sich „eine allgemeine Regel“ gemacht, welche er „bey allen eigenen Namen beobachtet“ habe (vgl. Anonym, Vorrede, 29).

685 Anonym, Abhandlung, 510f.

tet: Die hebräische Bezeichnung für Ägypten lautet מִצְרַיִם und leitet sich ab vom Namen eines der Söhne Hams; die hebräische Bezeichnung für Syrien lautet אֲרָם und leitet sich ab vom Namen eines der Söhne Sems. Um diese Ableitungen sichtbar zu machen, verwendet Schmidt statt den im Deutschen etablierten Länderbezeichnungen die hebräischen ‚Mizraim‘ und ‚Aram‘.

Ein zentrales Argument Schmidts ist also, dass er seinen Übersetzungstext für alle Leserinnen und Leser verständlich und transparent machen möchte – ob sie Hebräisch können oder nicht. In der ‚Abhandlung‘ führt Schmidt allerdings noch einen weiteren Grund für seine Wiedergabe der Eigennamen an, der besonders im Vergleich mit Schmidts Thesen zu einer Übersetzung nach Begriffen interessant ist. Wie bereits erläutert, rechtfertigt Schmidt sein generelles Verfahren einer freien Übersetzung damit, dass die Beziehung zwischen einem Begriff und dem zugehörigen Zeichen dem zeitlichen und kulturellen Wandel unterliege. Das jeweilige Zeichen, das für einen Begriff verwendet wird, kann daher von Schmidt in seiner Übersetzung mittels des Nachweises in den Anmerkungen aktuell bestimmt werden. Schmidt äußert diese These zwar nie direkt, aber der Schluss liegt nahe, dass Begriffe für Schmidt überzeitlich sind. In der ‚Abhandlung‘ erläutert Schmidt im Gegensatz hierzu, dass Personen seiner Ansicht nach historisch und kulturell klar verortet sind. Daher ist für ihn auch das den Personen zugeordnete Zeichen – ihr Eigenname – an diesen historischen Ort gebunden und kann nicht aktualisiert werden:

Wegen der eigenen Namen ist noch Folgendes zu gedenken. Sie bedeuten einzelne Dinge, welche zu einer Zeit nur an einem Orte anzutreffen sind: und es ist also der Vernunft gemäß, daß sie an allen Orten zu gleicher Zeit auch einerley Namen führen. Wenn man zu einer gewissen Zeit von einem einzelnen Ding redet: so erfordern die Regeln der Wahrscheinlichkeit, daß man solches bey demienigen Namen nenne, welchen es damals geführet hat.⁶⁸⁶

In dem Brief, den Schmidt Gottsched im April 1737 schreibt, fasst er die Problematik noch knapper zusammen. Schmidt erläutert, dass man „neue Namen in die alten Zeiten einführen würde“, wenn man bei der Übersetzung einer alten Quel-

686 Anonym, Abhandlung, 510.

le die „gegenwärtig gebräuchlichen Bezeichnungen der Orte, Personen, Denkmäler etc.“ verwenden würde.⁶⁸⁷

Aus der – aus heutiger theologischer Sicht längst überholten Ansicht –, beim Pentateuch handele es sich um einen akkuraten historischen Bericht, der von einzelnen bestimmten Personen berichtet, die tatsächlich gelebt haben, folgt bei Schmidt ein erster Schritt hin zur religionsgeschichtlichen Untersuchung des Pentateuch. Indem er das Personal des Pentateuch historisch verortet und dies über die aus deutscher Perspektive fremdartige Schreibart der Eigennamen sichtbar macht, ermöglicht er, Methoden der historischen Wissenschaft auf die Berichte über die biblischen Personen anzuwenden – ebenso wie man dies auch bei jeder anderen historischen Quelle tun würde. Dieses Bewusstsein Schmidts über die historische Gebundenheit des biblischen Personals steht in krassem Kontrast zu seiner Blindheit gegenüber der Zeitbedingtheit der Ansichten, die im Pentateuch über die Entstehung der Welt, das Gottesbild oder den Ritualgebrauch geäußert werden.

Schmidt gibt in der Verteidigungsschrift ‚Abhandlung‘ unter anderem die ‚Universal History‘ als Vorbild für sein Vorgehen an, sich nach der originalen Aussprache der Namen zu richten. Er zitiert⁶⁸⁸ die ‚Universal History‘ in einem Auszug, der das Abweichen von den originalen Namen kritisiert:

On this occasion we cannot help observing, that our translators have often swerved from the original Hebrew, to follow the septuagint, if not the German version, especially in names and terms [...].⁶⁸⁹

Für seine Übersetzung orientiert Schmidt sich zudem nicht am Schriftbild des Eigennamens, wie er in der Quelle steht, sondern an der Aussprache des Namens.⁶⁹⁰ Diese Aussprache will er mit dem deutschen Verhältnis von Laut und Zeichen wiedergeben. Dies bedeutet, dass das Schriftbild des betreffenden Eigennamens je nach Sprache differiert. Für dieses Vorgehen verweist Schmidt auf Graf Ottieri, der Mitglied der ‚Accademia della Crusca‘ war, als Vorbild.⁶⁹¹

687 Vgl. den Brief vom 13. April 1737 von Schmidt an Gottsched (UB Leipzig, Ms 0342 (Gottsched-Korrespondenz), IV (1737/38), 53r; zitiert nach Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 365).

688 Anonym, Abhandlung, 512. Schmidt gibt die Stelle richtig an und zitiert auch korrekt.

689 Div., Universal History, Bd. 1, 55, Fußnote (C).

690 Vgl. Anonym, Abhandlung, 513.

691 Vgl. Anonym, Abhandlung, 513.

Schmidts Bewusstsein um den historischen Ort der Eigennamen geht jedoch nicht so weit, dass er sich auch um eine Rekonstruktion der originalen Aussprache zur Zeit der Abfassung der Schriften bemühen würde. Schmidt drückt laut eigener Angabe „die eigenen Namen nach der heutigen Aussprache der Urkunde“ aus.⁶⁹² Da das Hebräische zu Schmidts Zeit keine gesprochene Sprache war, orientiert er sich offenbar an der Aussprache, die in den jüdischen Gemeinden bei der Schriftlesung üblich war. Er nennt für seine Vorgehensweise zwei Gründe. Zum einen führt Schmidt die Schwierigkeit einer Rekonstruktion als Argument an: Zwar sei bei den Eigennamen „die alte Aussprache derselben von der heutigen gar sehr unterschieden gewesen, wie sonderlich aus der samarischen Abschrift und aus den grichischen Uebersetzungen zu ersehen ist“, aber es sei „doch heutiges Tages schwer, solche nach der alten Art recht fest zu setzen“.⁶⁹³ Zum anderen ist Schmidt offenbar bemüht, den Anschluss an die Aussprache der Eigennamen, wie sie in den jüdischen Gemeinden zu seiner Zeit praktiziert wurde, nicht zu verlieren:

Und überhaupt muß man die Uebereinstimmung mit der heutigen Gewohnheit suchen, damit die Aehnlichkeit der Aussprache in beyden erhalten werde, weil doch so leicht keine Aenderung hierinnen zu hoffen ist.⁶⁹⁴

Goldenbaum führt Schmidts Übersetzung der Eigennamen auf mögliche jüdische Kontakte zurück.⁶⁹⁵

Wie dargestellt wurde, ist Schmidt in gewissen Grenzen bemüht, der historischen Gebundenheit der Eigennamen und ihrer Herkunft aus einem anderen Sprach- und Kulturkreis gerecht zu werden. Dies ist der Einfluss seiner Lektüre der ‚Universal History‘. Zugleich ist es ihm aber ein Anliegen, der Forderung nach einem regelgemäßen und möglichst reinen Deutsch zu entsprechen. Diese Forderung wurde vor allem von den Mitgliedern der ‚Deutschen Gesellschaft‘ ge-

692 Vgl. Anonym, Abhandlung, 511.

693 Vgl. Anonym, Abhandlung, 511.

694 Anonym, Abhandlung, 511f.

695 Goldenbaum verweist darauf, dass solche Kontakte in der Rhein-Main-Region damals leicht möglich gewesen seien. Zudem gibt sie die „in jenen Jahren intensiv betriebene Judenmission der Hallenser Pietisten“ als weitere Kontaktmöglichkeit an. Sie äußert die These, Schmidts Bibelübersetzung hätte „möglicherweise auch den Juden akzeptabel erscheinen“ können (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 204).

stellt. Schmidt will daher die hebräischen Namen zwar erhalten, sie aber in das deutsche Laut-Schriftsystem übertragen.

Es gilt also hiebey [bei den Eigennamen, A. F.], mehr als jemals, die obige Regel: daß wir bey Einführung eines fremden Worts der Sprache, von welcher es herstammet, so nahe bleiben sollen, als es die Natur unserer Sprache leidet.⁶⁹⁶

Für die Wiedergabe der Aussprache der hebräischen Namen entwickelt Schmidt eine Reihe von Regeln. Bevor diese Regeln erläutert werden, soll jedoch zunächst erklärt werden, weshalb er überhaupt derartigen Wert auf klare Vorgaben bei der Wiedergabe der Namen legt. Hier kann ein Rekurs auf Christian Wolff hilfreich sein, dessen mathematische Methode Vorbild für Schmidts eigene Wahrheitsfindung ist. Wolff geht davon aus, dass die Zeichen, die für die Benennung der Dinge verwendet werden, helfen, undeutliche Eindrücke zu ordnen:

Denn da jetzund unsere Empfindungen größtenteil undeutlich und dunkel sind, so dienen Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit, indem wir durch sie unterscheiden, was wir verschiedenes in den Dingen und unter ihnen antreffen.⁶⁹⁷

Hierfür aber muss die Sprache, die verwendet wird, um Eindrücke zu ordnen, selbst regelgemäß sein. Nur so kann die Sprache einer solch wahrheitsfindenden Funktion gerecht werden.⁶⁹⁸ Wenn Schmidt also genaue Regeln aufstellt, wie die Aussprache der hebräischen Namen im Deutschen wiedergegeben werden soll, dann verfährt er so, weil er sicherstellen möchte, dass die von ihm gewählte Sprache ein adäquates Mittel der Wahrheitsfindung ist.

Schmidt erläutert, dass die Eingliederung der hebräischen Namen in die deutsche Übersetzung durch den Umstand erleichtert werde, dass das Hebräische ebenso wie das Deutsche „keine Anhänge zu den Stammwörtern“ mache,⁶⁹⁹ also nicht wie zum Beispiel das Griechische die Endung -os an männliche Substantive anfügt. Dies gilt allerdings nur für das Maskulinum. Das Femininum wird von den „Ebräern“ angedeutet, indem „sie denn öfters die Endung Ha (a) dem Stammworte anhängen“.⁷⁰⁰ Schmidt stellt nun für die Wiedergabe des Femininums die

696 Anonym, Abhandlung, 511.

697 Wolff, Gott, § 319.

698 Eine sehr gute Einführung in die Sprachtheorie der Aufklärung bietet Ricken (vgl. Ricken, Aufklärung). Die Sprachtheorie Christian Wolffs behandelt Ricken auf den Seiten 211–231, Schmidts Thesen aus der Vorrede auf den Seiten 232–236.

699 Vgl. Anonym, Abhandlung, 511.

700 Vgl. Anonym, Abhandlung, 514.

Regel auf, dass eine Wiedergabe mit ‚a‘ zu ‚hell‘ klinge, weshalb er ein ‚e‘ verwende, etwa auch im Fall von ‚Chavve‘.⁷⁰¹ Schmidt erläutert noch weitere Regeln: Da bei den Eigennamen im Deutschen kein Artikel steht, der den Kasus markiert, hängt Schmidt bei männlichen Eigennamen, die im Genitiv stehen, zur Genitivmarkierung ein ‚s‘ an. Wenn der Eigenname „auf einen zischenden Buchstaben endiget“ fügt Schmidt ein ‚e‘ zwischen den Stamm des Eigennamens und die Genitivendung – so wird ‚Kisch‘ im Genitiv zu ‚Kisches‘. Schmidt gibt noch weitere Regeln an, etwa für die Wiedergabe des Genitivs bei Eigennamen, die auf einen Vokal enden, sowie für den Genitiv bei weiblichen Eigennamen und für die Wiedergabe der Behauchung. Zudem stellt Schmidt in einem weiteren Paragraphen Regeln für die Wiedergabe der Stammes- und Völkerbezeichnungen an. Für den Plural gilt hier laut Schmidt die Endung -en, weshalb die folgenden Ableitungen gelten: „von Mohab, die Mohaben: von Edhom, die Edhomen: von Jehuda, die Jehuden“.⁷⁰² Schmidt wendet sich strikt gegen eine Vermischung der Regeln, die für die Wiedergabe von hebräischen Stammes- und Völkerbezeichnungen gelten, mit griechischen und lateinischen Ableitungsregeln:

Nichts Ungereimteres ist es, als wenn man in den Zeiten der Unwissenheit Mißgeburten mit einer grichischen, lateinischen und deutschen Endung zugleich gemacht und z. E. samaritanisch geschrieben hat: welches nicht besser klinget, als wenn man von den hamburgitanischen Sachen reden wolte.⁷⁰³

Schmidt ist sich vollauf bewusst, dass die Eigennamen in seiner Wiedergabe auf die Leserschaft befremdlich wirken muss. Zu Anfang der Verteidigungsschrift erläutert Schmidt, dass dieses Befremden in der fest verankerten Verknüpfung be-

701 Vgl. Anonym, Abhandlung, 514.

702 Vgl. Anonym, Abhandlung, 516.

703 Anonym, Abhandlung, 517. Aufgrund dieser Regel schreibt Schmidt im vollen Titel der ‚Wertheimer Bibel‘ ‚Jisraelen‘. Wegen der von Schmidt angeführten Regel zum Plural bei hebräischen Stammes- oder Völkerbezeichnungen muss es umso mehr überraschen, dass Goldenbaum in ihrem Zitat des vollen Titels der ‚Wertheimer Bibel‘ die Bezeichnung ‚Israeliten‘ als Teil des Titels angibt: „Die Göttlichen Schriften vor den Zeiten des Meßias Jesus 1ster Theil, welcher die Gesetze der Israeliten in sich begreift. Nach einer freyen Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert, und bestätigt wird“ (Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 189). Wie Goldenbaum zu dieser Titelangabe gelangt, bleibt rätselhaft. Der Titel kann aber nach der oben angeführten Regel nicht von Schmidt stammen. Auf der ersten und einzigen zeitgenössischen Auflage der ‚Wertheimer Bibel‘ steht denn auch der Titel: ‚Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird‘.

gründet ist, die in der in den Köpfen der Menschen zwischen der Vorstellung einer Sache und ihrer lautlichen sowie schriftlichen Benennung besteht:

Ein jedes Wort lässet durch seine Figur und Schall in der Einbildungskraft ein körperliches Bild zurück. Wenn man nun das Wort anderst ausdrucket: so wird dadurch das gedachte Bild geändert, und wir werden anfangs darüber irre, weil uns solches dadurch einiger massen unkäntlich gemacht wird. Dieses ist die Ursache, warum man alle solche Aenderungen auf gewisse Art hasset und die Einführer derselben öfters darüber zu spotten pfelet.⁷⁰⁴

Schmidt erwähnt in seiner Schrift sogar, dass eine Korrektur von eingeführten Namen dazu führen kann, dass die Deutlichkeit der Sprache leide – vermutlich weil die Verbindung zwischen dem Zu-Benennenden und dem Zeichen nicht mehr fest verankert ist:

So würden wir doch gar sehr wider die Deutlichkeit handeln, wenn wir die richtige-re Benennung und die eigentliche Aussprache gegen die allgemeine Gewohnheit gebrauchen wolten. Eben diese ist auch bey den Eigennamen zu merken.⁷⁰⁵

Im vorletzten Paragraphen der Verteidigungsschrift schränkt Schmidt ein, dass eine Wiedergabe der Eigennamen nach dem Modell der ‚Wertheimer Bibel‘ nicht für die Predigt geeignet sei:

Ich sage nicht, daß es rathsam sey, auf der Kanzel und sonst in der Gottesgelehrsamkeit dieses sogleich nachzumachen: sondern nur, daß ein Gelehrter, welcher zugleich auf die Verbesserung der Sprache siehet, in diesem Fall nach gewissen festgesetzten Gründen handeln könne [...].⁷⁰⁶

Schmidt argumentiert also, der Sprachgebrauch der ‚Wertheimer Bibel‘ sei für die Gelehrten gedacht und nicht für den Einsatz im Gottesdienst. Diese hier gemachte Aussage steht allerdings im Widerspruch zu derjenigen, die Schmidt in einem Brief an Gottsched geschrieben hatte. Dort äußert sich Schmidt dazu, „wie ungereimt es sey, bey der Gottesgelehrsamkeit eine besondre Sprache zu führen“ und wie wichtig stattdessen „ein natürlicher Ausdruck sey“.⁷⁰⁷ An diesem

704 Anonym, Abhandlung, 504.

705 Anonym, Abhandlung, 503f.

706 Anonym, Abhandlung, 518.

707 Vgl. den Auszug aus dem Brief Schmidts an Gottsched vom 18. Juli 1736. In: UB Leipzig, Ms 0342 (Gottsched-Korrespondenz), III. 431v. Der Brief ist ein maschinenschriftliches Manuskript transkribiert in Wehr S, 125f. hier S. 125 (Wehr, Marianne: Johann Chrisoph Gottscheds Briefwechsel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frühaufklärung. 2 Bde., Leipzig 1965). Zitiert nach Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 352.

Detail zeigt sich, dass Schmidts Haltung durchaus ambivalent war und sich seine Thesen im Dialog mit seinen Kritikern erst allmählich entwickelten.

4.5.4 Zusammenfassung

These dieser Arbeit ist, dass in Schmidts Übersetzungstheorie und -praxis zwei unterschiedliche Prinzipien zu erkennen sind, nämlich das Prinzip Adaption und das Prinzip Differenz. Schmidt selbst würde diese Ansicht jedoch nicht teilen, für ihn ist sein Ansatz einheitlich. Die zwei unterschiedlichen Prinzipien sind erst mit dem Zeitabstand von über 250 Jahren klar zu erkennen. Aus heutiger Sicht lassen sich die Thesen Schmidts zu den Eigennamen und zur Sprachgeschichte des Hebräischen als zarte Anfänge eines historisch-kritischen Denkens identifizieren, die sich klar von seinen Aussagen zur wolffschen Begriffslehre unterscheiden, denn seine Begriffe kennzeichnet gerade ihr nicht kontext- und zeitgebundener Charakter. Allerdings zeigt sich besonders im Hinblick auf Schmidts Aussagen zur Sprachgeschichte des Hebräischen, dass das Prinzip ‚Differenz‘ auf dem Prinzip ‚Adaption‘ aufbaut. Noch deutlicher als bei Schmidt wird dies im betreffenden Kapitel der ‚Universal History‘, auf das sich Schmidt bezieht. Sowohl Schmidt als auch der Autor des betreffenden Kapitels der ‚Universal History‘ sind der Auffassung, dass das Hebräische nicht die erste Sprache der Menschen gewesen sei und der Autor Mose die biblischen Namen aus der ursprünglichen Sprache erst ins Hebräische übersetzt habe. Voraussetzung für diese These ist jedoch ein Gottesbild, wie es für die Frühaufklärung typisch war, nämlich die Vorstellung eines Gottes, der die Schöpfung zwar angestoßen hat, aber im weiteren Verlauf nicht mehr handelnd eingreift. In Kapitel 4.3 ‚Das Prinzip Adaption II – Das frühaufklärerische Gottesbild‘ wurden Schmidts Bemühungen dargelegt, den biblischen Schöpfungsbericht an dieses Gottesbild anzupassen. In den Erläuterungen der ‚Universal History‘ zur ersten Sprache der Menschen scheint nun eben dieses frühaufklärerische Gottesbild auf, denn der Autor stellt klar, Gott habe dem Menschen zwar die prinzipielle Fähigkeit zur Sprachentwicklung mitgegeben, den Menschen aber nicht bereits mit einer fertigen Sprache ausgestattet. Diese Sprache habe sich dann von alleine, ohne das Zutun Gottes entwickelt:

So that excepting the first impulse of the Almighty, informing Adam of his natural power, we are inclined to think that speech was attained by gradual invention of arbitrary sounds, to denote first the most obvious things, and after the less obvious, as they came to be taken notice of.⁷⁰⁸

Nur, weil Gott auf die Rolle der ersten Ursache beschränkt wird und nicht mehr (oder deutlich weniger) in den Verlauf der Geschichte eingreift, ist es überhaupt möglich, davon auszugehen, dass hinter den in der Bibel beschriebenen Ereignissen kausal-verkettete Ursachen stehen, die mit den Methoden der Wissenschaft erklärbar sind.

4.6 Das Prinzip Differenz II – Altes und Neues Testament brechen auseinander

Viele Stellen der ‚Wertheimer Bibel‘ wirken mit dem Abstand von knapp 280 Jahren irritierend, wenn nicht gar belustigend. Ein Beispiel ist etwa Schmidts Übersetzung des Schöpfungsberichts, so dass dieser mit den ‚Gesetzen der Bewegung‘ vereinbar sein soll, ein anderes Beispiel seine Auflösung der aaronitischen Segensformel. Schmidts Wiedergabe der sogenannten Weissagungsbeweise hingegen kann im 21. Jahrhundert bei Exegetinnen und Exegeten keine Aufregung mehr verursachen. Doch waren es vor allem diese Stellen der ‚Wertheimer Bibel‘, die bei Schmidts Gegnern besonderen Widerspruch hervorriefen.

Bei den Weissagungsbeweisen handelt es sich um Stellen des Alten Testaments, die von den Autoren des Neuen Testaments als Hinweise auf Christus gelesen und erklärt wurden, wie etwa Paulus’ Lesart von Gen 22,18 in Gal 3,16. In der Debatte, die sich an der ‚Wertheimer Bibel‘ entzündete, wurde zudem Schmidts Übersetzung des sogenannten Protoevangeliums in Gen 3,15 diskutiert. Zwar deutet kein neutestamentlicher Autor diese Stelle explizit auf Christus hin – Anklänge finden sich allerdings zum Beispiel in Röm 16,20 –, aber die christologische Deutung der Stelle ist in der christlichen Tradition fest verankert. Zudem zeigt sich bei der Sichtung der diversen Streitschriften der Kritiker Schmidts, dass noch deutlich mehr Stellen des Pentateuch dahingehend interpretiert wurden,

708 Div., Universal History, Bd. 1, 149.

das hier bereits von Christus berichtet würde. Dieser Umstand ist zum Beispiel am Titel des ‚Religions-Spötters‘ zu erkennen, also der Schrift Joachim Langes, welche die Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ auslöste. Der Titel lautet:

Der philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Wercks verkappet, aber aus dringender Liebe zu *JEsu Christo und der reinen mosaischen Lehre von demselben*, freimüthig entlarvet und in seiner natürlichen Gestalt dargestellt von D. Joachim Langen, S. Theil. Prof. Ord zu Halle.⁷⁰⁹

Lange geht also davon aus, dass sich bei Mose eine Lehre über Jesus Christus finde.

Die Entscheidung Schmidts, die sogenannten Weissagungsbeweise mit seiner Übersetzung nicht zu stützen und generell das Alte Testament nicht vom Neuen Testament her zu lesen, wird in der vorliegenden Arbeit als ein Fall verstanden, in welchem die in Kapitel 4.5 ‚Das Prinzip Differenz I – Die Eigentümlichkeit der Textwelt‘ dargelegte historisierende Tendenz zum Konflikt führt.

4.6.1 Das Protoevangelium

Exemplarisch soll der Streit, der sich in den Jahren 1735–1737 an Schmidts Übersetzung der Weissagungsbeweise entzündete, am sogenannten Protoevangelium in Gen 3,15 aufgezeigt werden. Aus der Debatte um einzelne Bibelstellen, die Schmidt nicht als Weissagungsbeweise übersetzt, entwickelte sich eine generelle Diskussion um den Zusammenhang der Offenbarung von Altem und Neuem Testament. Diese umfangreiche, übergeordnete Diskussion wird im Anschluss an dieses Kapitel untersucht.

Zunächst aber zu Schmidts Übersetzung von Gen 3,15, die in der ‚Wertheimer Bibel‘ wie folgt lautet:

Und künftig soll zwischen dir und der Frau und euer beyder Nachkommen eine beständige Feindschaft seyn: dergestalt, daß die Menschen den Schlangen auf den Kopf treten und diese hingegen iene in den Fuß stechen werden.⁷¹⁰

Stein des Anstoßes ist Schmidts Verständnis von אֲרָעָה als einem Nomen Collectivum, und seine daraus folgende Übersetzung von אֲרָעָה mit dem deutschen Plural:

709 Lange, Religions-Spötter, 9.

710 Anonym, Schriften, 15f.

‚Nachkommen‘; hinzu kommt im zweiten Versteil die Spezifikation von אֲרָעָה in ‚Menschen‘ und ‚Schlangen‘. Schmidt legt durch seine Übersetzung fest, dass es in diesem Vers um biologische Schlangen und gewöhnliche Menschen geht.

Dagegen wurde אֲרָעָה von Luther mit ‚Same‘ übersetzt. Obwohl das Wort ‚Same‘ im Deutschen ebenfalls als Nomen Collectivum verstanden werden kann, ermöglicht diese Übersetzung dennoch die Lesart als Singular ‚Nachkomme‘ und eine Deutung dieses Nachkommens Evas als Christus. Aus der Gleichsetzung von אֲרָעָה mit Christus folgt eine Identifikation der Schlange und ihres Nachkommens mit dem Teufel oder seinen Handlangern. Mit diesen neuen Protagonisten eröffnet sich nun für den Vers Gen 3,15 ein christologisches Deutungsszenario: Dann wird der Kampf Christi gegen den Teufel geweissagt, ja sogar Christi Kreuzigung (der Stich in die Ferse) und Christi Sieg über den Teufel (das Zermalmen des Kopfes). Nach dieser Lesart wäre also bereits am Anfang des ersten Buch Mose eine Weissagung auf Christus und die mit ihm verbundene frohe Botschaft enthalten, daher auch die Bezeichnung dieses Verses als ‚Protoevangelium‘. Die Stelle Gen 3,15 wurde im Zuge der Apologie des Christentums als Beweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung angeführt: Hunderte Jahre vor dem Leben des historischen Jesus sei das Kommen Christi von Gott bereits durch Mose angekündigt worden. Im Gegensatz dazu ist in der ‚Wertheimer Bibel‘ die typologische Deutung von Gen 3,15 als Protoevangelium unmöglich geworden.

In der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ bekräftigt Schmidt jedoch seine Übersetzung von Gen 3,15, nach der es sich bei der Schlange nur um eine Schlange und nicht um den Teufel handeln kann:

Dasienige, was hier [in Gen 3, 14ff., A. F.] als eine Person vorgestellt wird und das Urtheil empfänget, ist die Schlange, und es ist in den blossen Worten nicht die geringste Spur von einer andern Person anzutreffen. Ihr Same, wie es nach der Gewohnheit der ebräischen Sprache heisset, oder ihre Nachkommen, sind Schlangen, gleichwie die Nachkommen der Frau nothwendig Menschen sein müssen. [...] Man mag nachdenken, wie man will, so wird man keinen andern Verstand aus den Worten heraus bringen.⁷¹¹

In seiner Argumentation setzt Schmidt beim Begriff der ‚Feindschaft‘ an, den er spezifiziert: „Wenn man zwischen zwoen Personen Feindschaft stiften will; so

711 Anonym, Wahrheit, 121.

müssen sie vorher gute Freunde gewesen seyn“.⁷¹² Aber dies könne niemand von dem Messias und dem Teufel annehmen. Der Begriff der Feindschaft könne sich hier also nicht auf diese beiden beziehen. Zudem bemängelt Schmidt, dass unklar sei, wie denn der Teufel, der „nach dem Begriff, den wir von ihm haben, ein einfaches Ding ist“, Nachkommen haben könne.⁷¹³

Der Göttinger Theologieprofessor Joachim Oporin geht in einem Kapitel seiner ‚Richtschnur zu predigen‘ auf Schmidts Übersetzung ein⁷¹⁴ und argumentiert dabei psychologisch-didaktisch: Nachdem Gott die Menschen aus dem Paradies vertrieben habe, müsse nun zum Trost Adams eine Verheißung folgen: „Durch des Weibes-Saamen soll das menschliche Geschlecht von dem grossen Unglück, so der Fall nach sich gezogen, errettet werden.“⁷¹⁵ Oporin kritisiert Schmidt dafür, dass die Stelle Gen 3,15 in der ‚Wertheimer Bibel‘ bedeutungslos werde.⁷¹⁶ Außerdem ergebe es wenig Sinn, dass Adam seine Frau nun ‚Mutter des Lebendigen‘ nenne, wo sie vor dem Fall noch ‚Männin‘ geheißen habe. Dieser Titel sei nur dann zutreffend, wenn er sich auf die Verheißung beziehe. Oporin führt noch weitere Belege an, etwa aus der Geschichte von Kain und Abel. Zudem bemüht er sich, die Argumente, die Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ anbringt, zu entkräften: Feindschaft setze keineswegs voraus, dass die Parteien vorher befreundet gewesen seien. Es könne auch ein „allgemeine[r] Ruhe-Stand“ vorausgehen. Und mit den Nachkommen des Teufels könnten auch „in der Bosheit nachfolgende Personen“ gemeint sein.⁷¹⁷

Reinbecks Kritik an Schmidts Übersetzung von Gen 3,15 zeichnet sich durch sachliche Argumentation aus. Bevor er die betreffende Stelle diskutiert, weist er auf Schmidts Glaubensbekenntnis in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ hin und macht somit klar, dass es ihm nicht darum geht, Schmidt als Gegner der christli-

712 Anonym, Wahrheit, 122.

713 Vgl. Anonym, Wahrheit, 122.

714 Der volle Titel des Werks lautet: ‚Die alte und einzige Richtschnur, überzeugend und erwecklich zu predigen, erklärt, vertheidiget und gepriesen‘ und erschien 1736 in Göttingen. Für die vorliegende Arbeit wird die Version verwendet, die Schmidt in der ‚Samlung‘ veröffentlicht (vgl. Oporin, Richtschnur).

715 Oporin, Richtschnur, 280.

716 Vgl. die Aussage Oporins: „So wäre denn nach des Herrn Uebersetzers Gedancken Gen III, 15. weder eine Drohung noch Verheissung, sondern ein nichts bedeutendes Denckmahl“ (Oporin, Richtschnur, 281).

717 Vgl. Oporin, Richtschnur, 285.

chen Religion zu entlarven. Reinbecks Beweisführung setzt bei der Schlange und ihrer Rede an. Diese Rede gibt auch Schmidt in seiner Übersetzung wieder.⁷¹⁸ Reinbeck schlussfolgert nun: „Eine Rede, die sich zur Sache schicket, zeigt Vernunft an, dergleichen einem Thiere nicht beygelegt werden kann.“⁷¹⁹ Daher gebe Mose hier zu erkennen, „daß ein vernünftiges Wesen sich der Schlangen, als eines Werckzeuges bedienet habe.“ Hieraus schließt Reinbeck, dass unter dieser Stelle zwei Dinge zugleich vorzustellen seien: Eine „natürliche Schlange, welche Heva vor sich gesehen, und [...] auch noch ein gewisses vernünftiges Wesen, dessen Worte die Heva gehöret hat.“ Im Weiteren legt Reinbeck dar, dass man aus der Erzählung über dieses Wesen erschließen könne, dass es in böser Absicht gehandelt habe, dass es von Gott geschaffen worden sei, aber von diesem abgefallen und als Verführer zu bezeichnen sei. Dabei gelte: „Diß kan ein ieglicher aus Mose erkennen, wenn er auch gleich von den übrigen heiligen Schrifften nichts wüste, noch etwas davon gelesen hätte.“ Reinbeck weist also daraufhin, dass sich diese Lesart seiner Ansicht nach auch dann ergibt, wenn man das Alte Testament nicht mittels des Neuen Testaments deutet.

Wo für Schmidt die Feindschaft der Ausgangspunkt seiner Beweisführung ist, um zum Schluss zu kommen, dass sich נִחֵם nur auf die Nachkommen biologischer Schlangen und gewöhnlicher Menschen beziehen könne, setzt Reinbeck bei der Rede der Schlange an und erschließt von hier ausgehend die weiterreichende Bedeutung der Schlange.⁷²⁰ Reinbeck plädiert dafür, den Text wörtlich zu übersetzen, da so diese zweite Bedeutungsebene erhalten bleibe.⁷²¹ Aber eben das geht für Schmidt nicht. Eine Übersetzung, die zwei Bedeutungsebenen enthält, wäre nicht eindeutig. Schmidt übersetzt die Bibel für einen bestimmten Zweck: Die neue Übersetzung soll die Grundlage für eine durch und durch wissenschaftlich begründete Glaubenslehre sein. Diese Aufgabe kann sie aber nur erfüllen, wenn

718 Vgl. etwa Schmidts Übersetzung von Gen 3, 1: „Unter allen Thieren in der ganzen Welt war keines so listig, als die Schlange. Diese sagte zu der Frau [...]“ (Anonym, Schriften, 13).

719 Reinbeck, Auszug, 268.

720 Aus Sicht der Exegese des 20. Jahrhunderts erklärt sich das seltsame Verhalten der Schlange vielmehr aus der Entstehungsgeschichte des Textes, etwa bei Westermann: „In der biblischen Urgeschichte weist z. B. der Zug, daß die Schlange reden kann (und daß dies wie selbstverständlich berichtet wird), eindeutig auf ein vormythisches Stadium“ (Westermann, Genesis, 6).

721 Vgl. Reinbeck, Auszug, 268 u. 270.

sie „deutliche Begriffe“ liefert.⁷²² Schmidt bliebe lediglich die Möglichkeit, die Stelle Gen 3,14f. eindeutig typologisch zu übersetzen. Dies wird auch aus seiner Antwort auf Joachim Lange deutlich. Schmidt verteidigt sich gegen Lange mit einem Widerspruchsbeweis, nämlich indem er eine freie Übersetzung von Gen 14f. anfertigt, welche die Deutung auf Christus enthält. So will er aufzeigen, dass die von Lange geforderte Lesart von Gen 3,15 nicht gemäß den Regeln einer freien Übersetzung im Deutschen wiedergegeben werden könne, denn auch eine freie Übersetzung habe die Absicht, mit der Urkunde übereinzustimmen. Dies sei jedoch mit der von Lange geforderten Lesart nicht möglich. Gen 3,14f. lautet in Schmidts freier Übersetzung, die זָרַע auf den Messias hin versteht:

Du Schlange solst vor allen andern Thieren den Fluch haben. Du solst die Zeit deines Lebens auf dem Bauch kriechen und dich auf dem Boden nähren. Und künftighin will ich zwischen dem Teufel, welcher dich bey dieser Verführung mißbraucht hat, und zwischen denen, welche der Teufel künftighin verführen und zu seiner Parthey bringen wird, eines Theils, ingleichen zwischen dem Messie, welcher nach vier tausend Jahren in die Welt kommen wird, und denen, die ihm anhangen, andern Theils; eine beständige Feindschaft stiften: so, daß der Messie mit seinen Schülern den Teufel und seine Parthey überwinden, der Teufel hingegen mit seiner Parthey den Messie verfolgen und umbringen, und den Schülern desselben auf alle Weise nachstellen und ihnen Schaden zufügen wird.⁷²³

An dem Beispiel Gen 3,15 lässt sich somit sehr gut zeigen, welche Probleme Schmidts Übersetzungstheorie mit sich bringt. Da die hebräische Vokabel זָרַע Spielraum für Interpretationen lässt, sieht sich Schmidt genötigt, im Deutschen eindeutige Ausdrücke zu finden, die sich zweifelsfrei aus der Schrift ableiten lassen. Die Möglichkeit, die Ambiguität des Ausdrucks auch im Deutschen beizubehalten und schlicht mit ‚Same‘ zu übersetzen, ist Schmidt aufgrund der Prämissen seiner Übersetzungstheorie verwehrt.

Mit seiner Auslegung, die Gen 3,15 nicht als Protoevangelium liest, ist Schmidt allerdings in der Geschichte der Theologie nicht der erste. Bereits Calvin hat זָרַע als Nomen Collectivum verstanden,⁷²⁴ obwohl es ihm zuwider war, dass damit ein wichtiger Baustein aus der Konstruktion ‚Weissagung und Erfüllung‘ herausge-

722 Vgl. Anonym, Vorrede, 22.

723 Anonym, Wahrheit, 121f.

724 Calvin, CR LI, 71.

schlagen wurde.⁷²⁵ Neben dem Streit um Gen 3,15 entzündete sich noch an weiteren Stellen der ‚Wertheimer Bibel‘ Aufruhr, weil diese Stellen nun nach Schmidts Übersetzung eine Weissagung oder einen Hinweis auf Christus nicht mehr beinhalteten.⁷²⁶

4.6.2 Die allgemeine Verständlichkeit des Pentateuch

Die Debatte, die dem Streit um Schmidts Übersetzung von Gen 3,15 und ähnlicher Stellen übergeordnet ist, beschäftigt sich vor allem mit dem Grundsatz Schmidts, den er bereits in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ aufgestellt hat. Dieser Grundsatz besagt: Das, was der erste Verfasser – also Mose – geschrieben habe, müsse für sich verstanden werden; man dürfe keine Texte späterer Autoren zur Auslegung hinzuziehen.⁷²⁷ Von diesem Postulat Schmidts ausgehend entspann sich in den Streitschriften eine Debatte um die Frage, wie und ob Altes und Neues Testament zusammenhängen. Die Theorie, die Schmidt in seinen Verteidigungsschriften darlegt, wirkt, als sei sie Stück für Stück als Reaktion auf die Angriffe seiner Gegner entstanden. In der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ setzte sich Schmidt noch nicht mit den Konsequenzen auseinander, die sich aus seinem Verfahren ergeben könnten, da er dies zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der ‚Wertheimer Bibel‘ noch nicht als seine Aufgabe ansah.⁷²⁸ Aufgrund seines tiefen Vertrauens in die Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung ging Schmidt selbstverständlich davon aus, dass sich die Fragen zum Zusammenhang von Altem und Neuem Testament letztlich auflösen würden, wenn alle Schriften der Bibel übersetzt seien und die auf ihnen aufbauende christliche Lehre in eine vernünftige Ordnung gebracht worden sei. Erst aufgrund des Vorwurfs der Religi-

725 Vgl. Kraus, Geschichte, 18.

726 Etwa die Stelle Gen 22,18, die Paulus in Gal 3,16 als Verheißung auf den Messias deutet. Hierzu äußert sich Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ (Anonym, Wahrheit, 123-126), vgl. auch Kap. 4.6.3 in dieser Arbeit.

727 Vgl. Anonym, Vorrede, 44. Den Grundsatz, man dürfe das Alte Testament nicht mit dem Neuen Testament auslegen, vertrat auch Johannes Clericus (vgl. Reventlow, Bibelexegese, 6).

728 „Ich dachte [...] anfangs, ich hätte, als ein Uebersetzer, für nichts, als für meine Auslegung, zu stehen: und es hätten sich andere, deren Amt es ist, die göttlichen Wahrheiten in ihrer Ordnung vorzutragen, darum zu bekümmern, wie sie solche untereinander wolten zusammen hängen“ (Anonym, Wahrheit, 87).

onsspötterei durch Joachim Lange sah sich Schmidt genötigt, darzulegen, dass seine Übersetzungstheorie mit der christlichen Lehre vereinbar sei.

Schmidts Grundsatz, die Intention des ersten Verfassers müsse für sich verstanden werden, sorgte zu seiner Zeit zwangsläufig für Aufruhr, denn er widerspricht der Schriftauslegungslehre der orthodoxen Theologie. Diese leitet sich von Luthers Prinzip ‚sola scriptura‘ ab. In seiner ‚Richtschnur zu predigen‘ konfrontiert Oporin Schmidt noch einmal mit dieser Schriftauslegungslehre:

Wenn Christliche Lehrer die ersten Scribenten heiliger Schrift aus den folgenden, das Alte Testament aus dem Neuen erklären, thun sie nichts unanständiges, denn sie erklären kürzere und etwas duncklere Stellen aus den weitläufftigern und hellern. Das ist aber den Urkunden und der heiligen Schrift gemäß.⁷²⁹

Wieso aber das Alte Testament im Rahmen einer Übersetzung eben nicht mit dem Neuen Testament ausgelegt werden sollte und weshalb Mose für sich alleine stehen müsse, begründet Schmidt in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘, die vor Oporins ‚Richtschnur‘ erschien. In der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ schreibt Schmidt, man müsse davon ausgehen, dass ein Verfasser von seinen Zeitgenossen verstanden werden wolle: „Mosche, muß zu der Zeit, da er schreibt, die Absicht haben, seinen Lesern gewisse Begriffe beyzubringen: sonst würden seine Worte leere Tone seyn.“ Die vom Autor verwendeten Begriffe müssten „von ihrer Bedeutung hergenommen werden, welche sie zu der Zeit durch den Gebrauch erlanget haben.“ Denn sonst hätte der Autor „nicht aufrichtig gehandelt, und es wäre unmöglich gewesen, daß man ihn hätte verstehen können.“ Schmidt argumentiert also ganz von einer geschichtlich klar verorteten Position aus, indem er das Verhältnis des Autors zu den zeitgenössischen Lesern anspricht. Aus seiner Sicht wäre es unlogisch, wenn sich der Sinn des Textes erst zu einem späteren Zeitpunkt durch die Auslegung eines anderen Verfassers erschließen würde. Schmidt mahnt an, dass der erste Autor in diesem Fall wenigstens auf die spätere Auflösung hätte verweisen müssen, wobei dann allerdings gelten würde: „es würde bis dahin ebenso viel gewesen seyn, als wenn er das Buch gar nicht geschrieben hätte.“⁷³⁰

729 Oporin, Richtschnur, 284.

730 Alle Zitate in diesem Absatz: vgl. Anonym, Wahrheit, 90f.

Hier entfernt sich Schmidt noch weiter von Luthers Lehre der Schriftauslegung. Luther vertrat im Hinblick auf die Weissagungen auf Christus im Alten Testament die Ansicht, dass an diesen Stellen *sensus literalis* und *sensus propheticus* identisch seien. Die prophetische Deutung der Worte auf Christus hin sei der Sinn, der bereits zum Zeitpunkt der Mitteilung intendiert gewesen sei.⁷³¹ Dieser Sinn sei damals den Hörern und den Lesern allerdings noch verborgen gewesen und erst durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus verständlich geworden. Aus Luthers Rechtfertigungslehre lässt sich ableiten, weshalb er davon ausgeht, dass die Vermittler der Botschaft ihr zeitgenössisches Publikum im Unklaren über den eigentlichen Sinn des Gesagten gelassen hätten. Ebeling erläutert, dass für Luther eine Antithetik zwischen Altem und Neuem Testament in Form zweier sich ausschließender Existenzverständnisse besteht: „Das Volk des Alten Testaments und das Volk des Neuen Testaments verhalten sich zueinander wie Fleisch und Geist.“⁷³² Es ist nun laut Ebeling nicht so, dass bei Luther ein Wort neben dem buchstäblichen Sinn auch noch einen allegorischen Sinn hat, sondern der Mensch versteht sich selbst durch die Offenbarung Jesu Christi in seinem Verhältnis zu ein und demselben Wort verschieden.⁷³³ Das Selbstverständnis des Menschen ändert sich und damit auch seine Lesart des Alten Testaments. Dass das Alte Testament Verheißung des Neuen Testaments sei, beruhe bei Luther nicht darauf, dass es außer *litera occidens* noch etwas anderes sei. Eben der Charakter als *litera occidens* sei sein Verheißungscharakter. Die Christen würden über dem Gesetz des Alten Testaments stehen und daher diese andere Seite, also den Verheißungscharakter, erkennen.⁷³⁴ Diese Lehre Luthers kann Schmidt offensichtlich deshalb nicht akzeptieren, da sie gegen sein Gottesbild verstößt, nach dem Gott streng gemäß Maßgaben der höchsten Moral handelt. Es wäre unaufrichtig, wenn Gott ein ganzes Volk derart lang in Ungewissheit lassen würde.

731 Vgl. die Aussagen Ebelings: „Der *sensus propheticus* ist zwar im Verhältnis zum *sensus historicus* der *sensus mysticus*. Und doch ist er *sensus literalis*, eben weil er in der Intention des prophetischen Autors der Psalmen liegt“ (Ebeling, Hermeneutik 56). „Der im Vergleich zu dem zutage liegenden *sensus historicus* allegorische Charakter der christologischen Deutung geht also zurück auf den Autor selbst.“ (Ebeling, Hermeneutik, 58).

732 Ebeling, Hermeneutik, 45.

733 Vgl. Ebeling, Hermeneutik, 48.

734 Vgl. Ebeling, Hermeneutik, 49.

Schmidt entfernt sich mit dem Grundsatz, dass die Intention des ersten Verfassers für sich verstanden werden müsse, aber nicht nur von der lutherischen Lehre, sondern auch vom Pietismus eines August Hermann Francke, dem er zu seinen Studienzeit noch sehr verbunden war. Francke führte nämlich ein persönliches Bekehrungserlebnis als Voraussetzung ein, um den zwar versteckten, aber eigentlich intendierten ‚sensus mysticus‘ des Bibeltextes verstehen zu können.⁷³⁵ Demgegenüber ist Schmidts Annahme, die Schriften müssten jedem verständlich sein, der sich nur mit ihrem Begriffssystem beschäftigt habe, provozierend egalitär. Schmidt ist sogar der Ansicht, dass er, gerade weil er die Interpretation des Alten Testaments vom Neuen Testament her aufgibt, überhaupt erst eine Apologie des Christentums leisten kann. Schmidt erschienen – wie Goldenbaum erläutert – die Weissagungsbeweise „als unhaltbare Schwachstellen in der Verteidigung des Christentums [...] und damit gerade als gefährliche Einbruchstellen für den Deismus und Atheismus.“⁷³⁶ Bei Schmidt soll der Beweis der Wahrheit des Christentums – anders als bei Francke oder Luther – nicht mehr auf Argumenten beruhen, die einen Glauben an den christlichen Gott voraussetzen und sich überhaupt erst durch diesen Glauben erschließen.

4.6.3 ‚Anwendungen‘ – Die Weissagungsbeweise im Neuen Testament

Aus dem Umgang Schmidts mit Stellen, die traditionell als Weissagungsbeweis verstanden wurden, ergibt sich nun aber ein Problem, auf das auch Joachim Lange hinweist:⁷³⁷ Schmidt muss erläutern, wie er mit den neutestamentlichen Stellen umgeht, die Stellen des Pentateuch als Weissagung auf Christus verstehen und wie er die Glaubwürdigkeit dieser Stellen bewahren will. Schmidts Lösung für dieses Problem besteht, knapp zusammengefasst, zum einen aus der These,

⁷³⁵ Vgl. die Erläuterungen Ulrich Barths zu Franckes Lüneburger Bekehrungserlebnis im Jahre 1687: „Von diesem Zeitpunkt an wird es Francke zur unumstößlichen Gewißheit, daß wahrer christlicher Glaube ohne eine bewußte Erfahrung der Wiedergeburt nicht möglich ist. Auch diese Einsicht hat weitreichende Folgen für die Bibelauslegung. Sie besagt zunächst, daß der [...] Überschnitt vom rein sprachlichen Verstehen des ‚sensus litterae‘ zum geistlichen Verstehen des vom Heiligen Geist intendierten ‚sensus litteralis‘ die Erfahrung der Wiedergeburt erforderlich macht. Nur unter ihrer Voraussetzung erschließt sich der spirituelle Gehalt der Schrift, eine Art Tiefendimension des sensus literalis, der sich aus dessen sachlicher Bedeutungsfülle ergibt“ (Barth, Hermeneutik, 75).

⁷³⁶ Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 196f.

⁷³⁷ Vgl. Lange, Religions-Spötter, 15.

dass es sich bei der neutestamentlichen Auslegung um zulässige ‚Anwendungen‘ der alttestamentlichen Stellen handle. Zum anderen entwickelt Schmidt die Theorie einer Offenbarung Gottes an Mose und sein Volk, welche die Weissagung an Christus enthalten habe, aber nur mündlich übermittelt worden sei. Zunächst soll Schmidts Lehre zu den besagten ‚Anwendungen‘ ausgeführt werden, bevor im nächsten Kapitel auf die These der mündlichen Offenbarung eingegangen wird.

Die Lehre, dass man das Alte Testament mit dem Neuen auslegen könne, gründet in der Voraussetzung, dass es sich insgesamt um eine Offenbarung handelt, die von Gott stammt und durch die Inspiration des Heiligen Geistes zur Niederschrift gelangte. In der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘ bezieht sich auch Schmidt auf den Heiligen Geist. Dieser – Schmidt bezeichnet ihn als ‚Weisen‘⁷³⁸ – habe die Aufsicht über die ‚ganze Samlung‘ gehabt. Er habe dafür gesorgt, dass die Worte des ersten Verfassers so abgefasst worden seien, dass sie auch den ‚Verstand‘ haben könnten, den ihnen der spätere Verfasser im Neuen Testament gibt. Es sei dem Willen des ‚Weisen‘ gemäß, die Stellen des ersten Verfassers „zu der bestimmten Absicht anzuwenden.“ Zudem sei es auch nicht „gegen die Absicht desselben, wenn man dergleichen Anwendungen für sich machet.“⁷³⁹ Der Heilige Geist hat also nach Schmidt dafür gesorgt, dass es möglich sei, den Worten des Pentateuch den Sinn einer Weissagung auf Christus hin zu geben.

Das Verfahren, in dem diese neue Sinngebung geschieht, bezeichnet Schmidt als ‚Anwendung‘ und erläutert es an einer späteren Stelle der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘. In Paragraph 32 setzt er sich mit den Stellen des Pentateuch auseinander, die Lange im ‚Religions-Spötter‘ als ‚Hauptverheißungen auf den Messias‘ bezeichnet.⁷⁴⁰ Lange führt an, dass sich Paulus in Gal 3,16 auf die Verheißung in Gen 22,18 bezieht. Auch hier geht es – ebenso wie in der Debatte um das Protoevangelium in Gen 3,15 – um die Frage, ob sich die hebräische Vokabel זרע auf die Nachkommenschaft im Plural oder auf den einen Samen, nämlich den Messi-

738 Schmidt sagt explizit, dass er „die göttliche Eingebung der heiligen Schriften nicht leugne“. Er spreche aber von einem ‚Weisen‘, weil er „die Sache allgemein ausdrücken wolte“ (Vgl. Anonym, Wahrheit, 91).

739 Vgl. Anonym, Wahrheit, 91.

740 Diese sind Gen 12,13; Gen 18,18; Gen 22,18; 26,4 und Gen 28,14.

as, beziehe.⁷⁴¹ Schmidt dagegen legt Mose mit Mose aus und bezieht sich in seiner Auslegung auf Gen 48,20. Dies begründet er mit dem Zeitabstand von zweitausend Jahren, der zwischen Mose und Paulus liege. Aufgrund dieses Zeitabstands tue man Mose Unrecht, wenn man ihn mit Paulus auslege.⁷⁴² Schmidt verweist in seiner Argumentation also auf Mose und Paulus als einzelne, historisch zu verortende Autoren und nicht auf den Heiligen Geist als zeitlich übergeordneten Autor.

In § 32 setzt sich Schmidt nun auch mit der von Joachim Lange angeführten Bezugnahme des Paulus auf Gen 22,18 auseinander. Schmidt meint, man sehe an dieser Bezugnahme, dass es zu Paulus' Zeiten „längst gewöhnlich gewesen, diese Stelle auf den Messie zu ziehen: und dieses ist auch den göttlichen Absichten gemäß“.⁷⁴³ Schmidt erläutert im Folgenden, dass es jedoch nicht möglich sei, „daß Gott durch Paul den gedachten Worten für sich einen andern Begriff sollte beygelegt haben.“ Die Wahrheit sei nicht willkürlich, sondern „in dem unveränderlichen Wesen der Dinge geründet.“⁷⁴⁴ Anders verhält es sich aber laut Schmidt mit der „Anwendung der Wahrheit“.⁷⁴⁵ Unter dieser ‚Anwendung der Wahrheit‘ versteht Schmidt, dass sich die neutestamentlichen Autoren auf die Stellen des Alten Testaments beziehen, weil sie auf diese Weise ihre neuen Wahrheiten dem Publikum besser verständlich machen können.⁷⁴⁶ Eine Einschränkung macht Schmidt hierbei: man darf den Stellen „nur einen solchen Verstand [geben], welcher den eigentlichen Begriffen derselben nicht widerspricht.“ Schmidt bezeichnet dieses Vorgehen als einen „Kunstgriff“, mit dem man dem Publikum Begriffe gemäß der Beschaffenheit seines Verstandes beibringen könne.⁷⁴⁷ Heute würde die Didaktik sagen: Man holt die Leser da ab, wo sie stehen, indem man das neue

741 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 15.

742 Vgl. die Aussage Schmidts: „Warum ziehet Herr Lange die Stelle Pauls an, und lässet Moses eigene Stelle (I Mosch. 48: 20) aussen, welche doch in der Sache ein grosses Licht gibt? Ist dieses mit einem Verfasser aufrichtig umgegangen, wenn man die Begriffe eines andern, welcher zwey tausend Jahre nach ihm geschrieben hat, in seinen Text hinein trägt, und seine eigene Begriffe, welche er von den Sachen gibt, weglässet?“ (Anonym, Wahrheit, 124).

743 Vgl. Anonym, Wahrheit, 124.

744 Anonym, Wahrheit, 125.

745 Anonym, Wahrheit, 125.

746 Vgl. die Aussage Schmidts: „Wenn man unbekannte Wahrheiten andern vortragen will: so kan es nicht leichter geschehen, als mit Hülfe solcher Wahrheiten, welche dem andern schon bekannt sind, und welche er bereits für wahr annimmt.“ (Anonym, Wahrheit, 125).

747 Anonym, Wahrheit, 125.

Wissen anschlussfähig verpackt. In Paragraph 42 geht Schmidt noch einmal auf die Thematik ein und bezeichnet hier das Verfahren als „symbolische Lehrart“.⁷⁴⁸ Wieder einmal überrascht bei dieser Beweisführung Schmidts Naivität. Er war dafür angegriffen worden, dass er die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Autoren in Frage stelle. Nun erklärt er das Verfahren des Paulus und der Evangelisten zu einem geschickten didaktischen Kunstgriff, dessen Ergebnis zwar zulässig ist, aber nicht dem eigentlichen Literalsinn entspricht. Die Kritiker Schmidts waren nicht erfreut.⁷⁴⁹

4.6.4 Eine zusätzliche mündliche Offenbarung

In seinen Verteidigungsschriften stellt Schmidt noch eine weitere These auf, die den Zusammenhang der Offenbarung von Altem und Neuem Testament erklären soll. Schmidt bringt die Möglichkeit ins Gespräch, dass Gott mehr offenbart habe, als niedergeschrieben worden sei und dass ein rein mündlicher Offenbarungstrang die jeweiligen Stellen auch zur Zeit Mose bereits als Weissagungsbeweis kenntlich gemacht habe. Mose habe somit erklärt, dass sich die betreffenden Stellen auch auf den kommenden Messias beziehen lassen.

Erste Anklänge einer solchen Theorie der mündlichen Offenbarung finden sich bereits im Herbst 1735 in der ‚Fest gegründeten Wahrheit‘, wenn Schmidt meint, dass „man nicht erweisen kan, daß uns alle Arten des Vortrags der damaligen Lehrer schriftlich hinterlassen worden.“⁷⁵⁰ Und später, in seiner ‚Vertheidigung‘ gegen die ‚Deutschen Acta-eruditorum‘ schreibt Schmidt:

Will man sagen; er [= Mose, A. F.] habe ihnen die Sachen mündlich erkläret: so ist mir dieses nicht zuwider. Allein, diese mündliche Erklärung können wir nicht brauchen, weil wir sie nicht haben.⁷⁵¹

Die Idee einer weitergehenden mündlichen Offenbarung wird auch von einem Kritiker Schmidts, dem Gießener Pfarrer Johann Philipp Fresenius, unterstützt. Er

748 Vgl. Anonym, Wahrheit, 149.

749 Fresenius etwa schreibt: „Ein ieder siehet heraus, daß sich dieser freche Bibel-Verkehrter kein Gewissen macht, Christo und den Aposteln allerley lügehaftige Kunst-Griffe und Betrügeren aufzubürden, und zu sagen, daß sie auf eine so betrügerische Weise ihre Schüler eingenommen, und das Christentum ausgebreitet hätten.“ (Fresenius, Vorrede, 256f.).

750 Anonym, Wahrheit, 150.

751 Anonym, Vertheidigung, 214.

ist es auch, der – meinem Quellenstudium zu Folge – als erster in der Debatte um Schmidts Bibelübersetzung die mündliche Offenbarung heranzieht, um zu erklären, dass die Menschen zur Zeit Mose von den Weissagungen wussten und sie also nicht ‚dunkel‘ waren:

Die Stellen, welche von dem Messia, und die uns in Mose dunkel vorkommen, ia von denen wir meynen, daß die Menschen derselbigen Zeit sie wol nicht von dem Messia hätten verstehen können, und worüber wir uns verwundern, daß die göttlichen Schriften des neuen Testaments sie von dem Messia auslegen, können dazumal durch eine mündliche Erklärung so deutlich gemacht worden seyn, daß man sie von niemand anders, als von dem Messia hat verstehen können.⁷⁵²

In seiner zweiten großen Verteidigungsschrift, der 1736 erschienen ‚Öffentlichen Erklärung‘,⁷⁵³ thematisiert Schmidt gleich zu Anfang das Problem, welches daraus entsteht, dass sich die neutestamentlichen Autoren auf Stellen des Alten Testaments beziehen und diese als Weissagungen auf Christus deuten. Er gesteht ein, dass durch seine Übersetzung der betreffenden Stellen „ein vermeintlicher Widerspruch des neuen und alten Testamentes“ entstanden sei.⁷⁵⁴ Schmidt nennt Joh 5,46 als Beispiel. Hier sage Jesus selbst, dass Mose von ihm geschrieben habe. Die Richtigkeit dieser Aussage zieht Schmidt nicht in Zweifel:

Es ist also nach dem Ausspruch des Messies gewiß, daß Moses Schriften von dem Messie Begriffe geben müssen, und daß sie von demselben das voraus verkündigen, welches bey seiner Ankunft in Erfüllung gegangen ist.⁷⁵⁵

Das Dilemma eines Widerspruchs von Altem und Neuem Testament löst Schmidt mit der besagten These der mündlichen Offenbarung, mittels derer Mose seinem Volk die unklaren Stellen ausgelegt habe: „Wenn Mose bey seinen Lebzeiten seiner Nation einen Begriff von dem Messie aus dieser Stelle geben will: so muß er eine mündliche Auslegung hinzu thun“.⁷⁵⁶ Laut Schmidt ist nun im Neuen Testament die Erklärung der Weissagungen des Alten Testaments schriftlich festgehal-

752 Fresenius, Vorrede, 247. Die Kritik von Fresenius zur ‚Wertheimer Bibel‘ erschien im Jahr 1736 als Vorrede zu einer Veröffentlichung Rambachs. Rambachs Werk trägt den aussagekräftigen Titel ‚Christus in Mose oder Betrachtungen über die vornehmsten Weissagungen und Vorbilder in den fünf Büchern Mosis auf Christum‘. Für die vorliegende Arbeit wurde der Nachdruck verwendet, den Schmidt in der ‚Samlung‘ veröffentlicht (vgl. Fresenius, Vorrede).

753 Vgl. Anonym, Erklärung.

754 Vgl. Anonym, Erklärung, 346.

755 Anonym, Erklärung, 347.

756 Anonym, Erklärung, 347.

ten, weil das Neue Testament für die Zeiten geschrieben sei, „da wir keine unmittelbare Weissagungen mehr zu hoffen haben.“⁷⁵⁷

Auch in der ‚Gründlichen Vorstellung‘ verweist Schmidt auf die mündliche Offenbarung und stellt sogar die These auf, die Annahme einer zusätzlichen mündlichen Offenbarung sei

bey den Protestanten keine neue Meinung, sondern bereits von den gelehrtesten und scharfsinnigsten Gliedern derselben öffentlich behauptet worden: welche ausdrücklich eine mündliche Tradition im alten Testament für nöthig erachten, um den geheimen Verstand solcher Stellen, welche im neuen Testamente auf den Messias und seine Gemeine gezogen werden und dennoch dem Wortverstande nach ganz von etwas anderes handeln, von demselben erklären zu können.⁷⁵⁸

Dabei verweist er auf die ‚Universal History‘: „Dieses bezeugen die oft angezogene gel. Engl. [= gelehrten Engländer, A. F.] daselbst“.⁷⁵⁹ Das Zitat, das er in seiner Verteidigungsschrift zunächst im englischen Wortlaut und anschließend in seiner eigenen deutschen Übersetzung anführt, findet sich in der ‚Universal History‘ im Kapitel ‚The History of the Jews‘ im Unterkapitel ‚The religion, government, laws, customs, learning, arts and commerce of the Jews‘. Die betreffende Stelle lautet dort:

There is another *Cabbala*, which has been received by some of the ancient fathers, and is to this day strenuously defended by many learned moderns. This they call, by way of distinction, *Kabbla*, or *reception*, and contains that mystical sense of the *Old Testament*, in which it is pretended, the writers of the *New* understood and explained it, which sense they affirm has been conveyed to them from *Moses* by the prophets, not by a human tradition, but by devine inspiration, as being very different, if not contrary, to the obvious and litteral one.⁷⁶⁰

In Schmidts eigener Übersetzung lautet die Stelle wie folgt:

Es gibt noch eine andere Cabbala, welche nicht nur einige von den alten Kirchenlehrern angenommen haben, sondern, welche auch noch bis diese Stunde von vielen Gelehrten auf das eifrigste vertheidiget wird. Sie wird von einigen zum Unterschied Kabbla, oder die eingeführte Lehre genennet, und hält denienigen geheimen Verstand des alten Testaments in sich, welchen die Verfasser des neuen Testaments

757 Anonym, Erklärung, 348.

758 Anonym, Vorstellung, 647.

759 Anonym, Vorstellung, 647.

760 Div., Universal History, Bd. I, 597.

ments, wie sie sagen, im Sinne gehabt und erklärt haben; und dieser geheime Verstand ist, ihrer Meinung nach, von Moses Zeiten an durch die Propheten, nicht durch eine mündliche Fortpflanzung, sondern durch göttliche Eingebung auf sie gekommen: da dieser Verstand sonst von dem klaren Wortverstand gar sehr unterschieden, demselben auch wol gar entgegen ist.⁷⁶¹

Schmidt kann sich also für seine These einer zusätzlichen mündlichen Offenbarung auf die ‚Universal History‘ beziehen. Ebenso deckt sich die von Schmidt geäußerte Behauptung, dass die Lehre einer mündlichen Offenbarung „bey den Protestanten keine neue Meinung“ sei,⁷⁶² mit meinem Befund aus dem Quellenstudium: Fresenius etwa bringt die Möglichkeit einer mündlichen Offenbarung selbst ins Spiel⁷⁶³ und auch Reimarus – zu diesem Zeitpunkt noch der orthodoxen Theologie zugehörig – akzeptiert die These Schmidts:

Ich bin daher nicht derjenige, der dem Hn. Verfasser streitig machet, daß bei diesem allen eine mündliche Erklärung stat gefunden, ia nöthig gewesen sey, zum deutlicheren Erkenntnis dessen, was sie mit einiger Dunkelheit in den Worten selbst sehen konten.⁷⁶⁴

Dieser Befund ist insofern überraschend, als die These einer zusätzlichen mündlichen Offenbarung keineswegs konform mit der Lehre Luthers ist, denn Luther besteht ja gerade auf dem Prinzip sola scriptura, also der alleinigen Autorität der Schrift. Die These einer zusätzlichen Offenbarung – neben der Heiligen Schrift – findet sich aber zum Beispiel bei dem katholischen Autor Richard Simon.⁷⁶⁵ Dass nun selbst Schmidts Kritiker die Erklärung einer mündlichen Offenbarung unterstützen, zeigt, dass in der ‚Wertheimer Bibel‘ ein ernsthaftes Gefahrenpotential gesehen wurde. Jeder, der Hebräisch konnte, musste sehen, dass Schmidts Übersetzung der sogenannten Weissagungsbeweise durchaus im hebräischen Text

761 Anonym, Vorstellung, 648–650.

762 Anonym, Vorstellung, 647,

763 Vgl. Fresenius, Vorrede, 247.

764 Anonym, Erzählung (23.10.1736), 436. Die Kritik von Reimarus zu Schmidts ‚Beantwortung‘ wurde anonym im Oktober 1736 in den ‚Hamburgischen Berichten‘ veröffentlicht. Der Autor war Reimarus (vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 491). In der vorliegenden Untersuchung wird der Nachdruck verwendet, den Schmidt in der ‚Samlung‘ veröffentlicht (vgl. Anonym, Erzählung (23.10.1736)).

765 Simon geht davon aus, dass ‚öffentliche Schreiber‘ (‚crivains publics‘ oder ‚scribes‘) „die eigentlichen Überlieferungsträger schon vor der Abfassung des Pentateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments gewesen seien, denn diese seien nichts anderes als Zusammenfassungen dieser ursprünglich viel umfangreicheren Akten“ (Reventlow, Wurzeln, 57). Vgl. zu den ‚crivains publics‘ bei Simon auch den entsprechenden Abschnitt in der Monographie von Müller (Müller, Kritik, 189–192).

angelegt war. Das eigentliche Problem ergibt sich aus der Lesart der neutestamentlichen Autoren, denn diese deuten die betreffenden Stellen eben als Weissagungsbeweise. Die bereitwillige Annahme der These einer zusätzlichen Offenbarung neben der Schrift, also einer äußerst unprotestantischen These, ist ein Beleg dafür, dass auch die orthodoxe Theologie die Gewissheit des Zusammenhalts von Altem und Neuem Testaments gefährdet sah.

4.6.5 Zusammenfassung

An Schmidts Umgang mit den Weissagungsbeweisen zeigt sich der Übergangscharakter von Schmidts Schriftverständnis. Bei ihm finden sich zwar Ansätze in Richtung einer historisch-kritischen Lesart, er ist aber nicht bereit, die Konsequenzen zu ziehen: Zum einen übersetzt Schmidt zwar den hebräischen Text derart, dass die christologische Deutung der sogenannten Weissagungsbeweise nicht mehr gestützt wird. Außerdem verortet er den Pentateuch historisch, indem er klarstellt, dass Mose für seine damaligen Hörer und Leser verständlich gewesen sein müsse. Zum anderen hält Schmidt aber daran fest, dass der Zusammenhalt von Altem und Neuem Testament nicht in Gefahr sei, und zieht als Notlösung die zusätzliche mündliche Offenbarung heran.

In der Frage der Weissagungsbeweise geraten zwei Bestrebungen Schmidts in Konflikt: Auf der einen Seite steht Schmidts Anspruch, die biblische Offenbarung einer Prüfung durch die mathematische Methode zu unterziehen und nichts in den Text hineinzulesen, was keinen Anhaltspunkt im Text selbst hat. Auf der anderen Seite ist Schmidt aber noch nicht bereit, zu erkennen, dass die biblische Offenbarung oftmals einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhält.

Schmidt bleibt daher hinter seinen eigenen Ergebnissen zurück. Schmidts Gegner witterten indes, dass seine Rechnung nicht aufgehen werde. Sie hatten „eine warme Nase, da sie ihn als einen Ketzer verfolgten“⁷⁶⁶ urteilt Mauthner. Weiter fragt sich Mauthner, ob Schmidt den inneren Konflikt für sich bis zu seinem Lebensende hat lösen können, und vermutet:

⁷⁶⁶ Mauthner, Atheismus, 262.

Lorenz Schmidt kam wahrscheinlich sein Leben lang zu keiner inneren Klarheit darüber, ob er die Grundlagen des Glaubens nur auf jede Gefahr untersuchen wollte oder ob er sie untersucht hatte und abgefallen war.⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ Mauthner, Atheismus, 255.

5 Fazit

Am Anfang der vorliegenden Arbeit steht ein Zitat Gadamers, in welchem er postuliert, dass Übersetzen „immer die Vollendung der Auslegung [ist], die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.“⁷⁶⁸ Inwiefern sich dieser Sachverhalt bei der Bibelübersetzung auswirkt, hat die vorliegende Arbeit an einem konkreten Beispiel untersucht, nämlich anhand der ‚Wertheimer Bibel‘. Dabei wurde ersichtlich, dass sich der historische Kontext Schmidts deutlich in seiner Übersetzung niederschlägt. Es zeigte sich aber auch, dass die ‚Wertheimer Bibel‘ nicht die Frucht einer einzigen geistesgeschichtlichen Strömung ist, sondern sich durch die eklektische Verarbeitung unterschiedlicher Tendenzen kennzeichnet: Die Philosophie Christian Wolffs, die Bedeutung der Bibel im Pietismus, die Bibelkritik der Deisten sowie die englische ‚Universal History‘ haben ihre Spuren in der ‚Wertheimer Bibel‘ hinterlassen – mit unterschiedlichen hermeneutischen Konsequenzen.

5.1 Die ‚Wertheimer Bibel‘ – Ein Kind ihrer Zeit

Der Überblick über die deutschsprachigen Bibelübersetzungen, die Schmidt im 18. Jahrhundert vorausgingen, zeigte, dass der Impuls zu Neuübersetzungen aus dem radikalen und dem gemäßigten Pietismus kam. Die Bibelmission war ein wesentliches Anliegen des Pietismus, mit dem sich auch Johann Lorenz Schmidt voll identifizierte, was sich auch an seinem Wunsch zeigt, als Missionar nach Tanquebar in Südindien zu gehen. Als Rambach ihm dies verwehrte, richtete Schmidt sein missionarisches Anliegen auf die deistischen Bibelkritiker. Die Überlegung, überhaupt die Bibel zu übersetzen, ergibt sich also nicht aus Schmidts Beeinflussung durch Wolff und Leibniz, sondern kommt von seiner pietistischen Prägung her.

Allerdings bestehen zwischen Schmidt und dem halleschen Pietismus hinsichtlich des Inspirationsverständnisses wesentliche Unterschiede – und genau an dieser

⁷⁶⁸ Gadamer, Sprache, 362.

Stelle kommt die Philosophie Christian Wolffs ins Spiel. Der Pietismus hielt an der lutherisch-orthodoxen Lehre der Verbalinspiration fest, Schmidt hingegen ging davon aus, dass die göttliche Offenbarung nicht in den Worten zu finden sei, sondern in den Begriffen. Die Begriffslehre Wolffs ist somit wesentliche Grundlage für Schmidts Übersetzungstheorie. Zudem führte August Hermann Francke ein Bekehrungserlebnis – in seiner Terminologie, eine ‚Wiedergeburt‘ – als Voraussetzung für die korrekte Schriftauslegung ein, Schmidt hingegen galt die Vernunft als Maßstab für die richtige Schriftinterpretation – und vernünftiges Denken steht jedem Menschen zur Verfügung, auch den Zweiflern. Die Sprengkraft von Schmidts Bibelübersetzung liegt darin begründet, dass er die wissenschaftliche Methode Christian Wolffs auf den Bibeltext anwendete und damit auf den zentralen Gegenstand des Pietismus. Indem er dies tat, riss Schmidt eine Grenze ein, denn nun wurde die biblische Offenbarung einer Prüfung durch die Vernunft unterzogen.

Der englische Deismus kann dabei insofern als Einfluss auf Schmidt identifiziert werden⁷⁶⁹ als Schmidt mit seiner Bibelübersetzung auf Kritik reagiert, die etwa von Woolston und Tindal an der Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung geäußert wurde. Auch die Deisten machten es sich zum Programm, die biblischen Schriften mittels der Vernunft zu prüfen, wiesen dabei aber der Vernunft die überlegene Erkenntniskraft zu, wohingegen Schmidt an der biblischen Offenbarung festhielt. Schmidts Ansinnen war es also zum einen, deistische Kritiker wie Woolston und Tindal davon zu überzeugen, dass sie falsch lagen, wenn sie die Wahrheit der biblischen Offenbarung verwarfen. Zum anderen wollte er die protestantischen Theologen in der Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ und auch mit späteren Schriften „vom Nutzen der Denkfreiheit für ihre eigene Sache überzeugen“.⁷⁷⁰ Allerdings barg Schmidts Ansinnen auch ein „unkalkulierbares Risiko“, da der Prozess der Prüfung, einmal in Gang gesetzt, eine „nicht beherrschbare Dy-

769 Für Hirsch steht Schmidt in der Tradition der englischen Deisten (vgl. Hirsch, Geschichte, 433f.).

770 Schröder, Aporien, 227.

namik“ entwickelte.⁷⁷¹ Auch Goldenbaum stellt fest, im Verlauf der Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ sei unübersehbar geworden,

daß im Rahmen der leibniz-wolffianischen Philosophie der Vernunft keine Grenzen gesetzt werden konnten, außer durch ein der Vernunft äußerliches Gebot des Verzichts auf eine Untersuchung der Offenbarungswahrheiten.⁷⁷²

Durch die Diskussion sei „diese prinzipielle Grenzenlosigkeit der Vernunft mit erschreckender Klarheit Anhängern wie Gegnern bewußt geworden.“⁷⁷³

Besonders in der Verteidigungsschrift ‚Gründliche Vorstellung der Streitigkeit‘ begründet Schmidt die Freiheit, die im Rahmen der Schriftauslegung zu gelten habe, mit der „bey den Protestanten hergebrachten Gewissensfreyheit“. Schmidt beruft sich auf die Errungenschaften der Reformation:

Es ist bekant, daß von den ersten Zeiten der Reformation an die Protestanten beständig behauptet haben, wie sie befugt wären, den Verstand der heiligen Schrift und die Sätze der Religion selbst zu untersuchen und zu prüfen: daher sie sich auch die Freyheit genommen, von den damals allenthalben eingeführten Meinungen ausdrücklich abzugehen, und ihre eigene Sätze nach Befinden fest zu setzen, und sich darzu unter einander zu verbinden [...].⁷⁷⁴

Wegen der „juristisch-politischen Thematik“, die in der ‚Gründlichen Vorstellung der Streitigkeit‘ verhandelt wird, und aufgrund des „wortgewaltigen Pathos“ der Ausführungen ist Goldenbaum sogar der Ansicht, die Verteidigungsschrift könne „den großen Traktaten der europäischen Aufklärung zu Religionsfreiheit und zur Toleranz an die Seite gestellt werden.“⁷⁷⁵

Im Hinblick auf Schmidts Anwendung der ‚Vernunft‘ auf den Bibeltext sind allerdings gewisse Differenzierungen nötig. Viele Übersetzungsentscheidungen Schmidts genügen keineswegs dem, was die Theologie des 21. Jahrhunderts unter einer wissenschaftlichen Herangehensweise versteht. Es ist somit genau zu unterscheiden, wie sich Schmidts ‚vernünftige‘ Betrachtung des Pentateuch in der ‚Wertheimer Bibel‘ im Einzelnen auswirkt. Nach der Analyse, die in der

771 Vgl. Schröder, Aporien, 232. Schröder bezieht sich auf Georg Friedrich Meier und dessen Schrift ‚Rettung der Ehre der Vernunft wider die Freygeister‘, in der sich Meier mit Schmidts Vorbericht auseinandersetzt, den dieser seiner Tindal-Übersetzung vorangestellt und anonym veröffentlicht hatte.

772 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 484.

773 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 484.

774 Anonym, Vorstellung, 611f.

775 Vgl. Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 410.

vorliegenden Arbeit unternommen wurde, können folgende Ergebnisse festgehalten werden:

Erstens ist zu beachten, dass Schmidt sich zwar davon löst, das Alte Testament mit der *hermeneutica sacra*⁷⁷⁶ und somit mittels einer christologischen Deutung zu übersetzen. Er gibt die Lesart auf, die der lutherisch-orthodoxen Dogmatik gemäß war. Zugleich aber schreibt er dem Text beim Übersetzen sein eigenes früh-aufklärerisches Gottesbild und in diesem Sinne seine eigene Dogmatik ein. Dies wirkt sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ vor allem auf Stellen des Pentateuch aus, in denen von einem unmittelbaren Kontakt zwischen Gott und den Menschen berichtet wird. Oftmals führt Schmidt an diesen Stellen einen Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen ein. Zudem ändert Schmidt Stellen, in denen Gott mit anthropomorphen Metaphern beschrieben wird, etwa, wenn er die Formel ‚und Gott sprach‘ im ersten Schöpfungsbericht nicht wiedergibt. Schmidt legt zudem Wert darauf, keine Wendungen zu gebrauchen, die den Eindruck erwecken, Gott sei Veränderungen unterworfen. Dies wirkt sich bei Schmidts Übersetzung von *וַיְהִי אֱלֹהִים* aus.

Zweitens ist zu berücksichtigen, dass Schmidt – aus heutiger Perspektive – uneinheitlich vorgeht, wenn er den Bibeltext so verändert, dass er mit der ‚Vernunft‘ – genauer: mit dem Satz vom zureichenden Grund – übereinstimmen soll. In der Forschung wird zwar die These vertreten, dass Wunder in der ‚Wertheimer Bibel‘ „zu ungewöhnlichen, aber naturgesetzkonformen Ereignissen umgedeutet“ würden,⁷⁷⁷ dieser Befund konnte aber durch die vorliegende Untersuchung nur zum Teil bestätigt werden. Der Blick auf eine Reihe von Stellen, an denen im Pentateuch von wunderhaften Ereignissen die Rede ist, zeigte, dass Schmidt zwar durchaus bei einigen Stellen bestrebt ist, Naturgesetze für die Erklärung von Wundern heranzuziehen – etwa wenn er bei seiner Übersetzung von Gen 19 harzige Dämpfe dafür verantwortlich macht, dass Lots Frau zur Säule erstarrt –,⁷⁷⁸ in der Mehrzahl der Fälle aber übersetzt Schmidt das wunderhafte Ereignis völlig

776 Zu Schmidts Abwendung von der *hermeneutica sacra* vgl. Stemmer, Weissagung, 104–106; Straßberger, Schmidt, 33.

777 Vgl. Schröder, Aporien, 223.

778 Vgl. Schmidts Übersetzung: „Lots Frau blieb zurück, und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehnds da, von harzichem Dampf angelaufen und erstarret, wie ein steinernes Bild“ (Anonym, Schriften, 84f).

unverändert und fügt zumeist noch nicht einmal eine Anmerkung an. Wunder sind kein Bestandteil des Pentateuch, der Schmidt übermäßig anstößig zu sein scheint. In der Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘ behauptete Schmidt zwar noch, dass sich prinzipiell jedes Ereignis, von dem in der Bibel berichtet werde, mit dem Satz vom zureichenden Grund vereinbaren und in die geregelten Kausalketten der Naturgesetze einordnen lasse, in späteren Verteidigungsschriften rudert er in diesem Punkt allerdings zurück.

Als aufschlussreich erwies sich der Vergleich, der in der vorliegenden Arbeit zwischen Reimarus und Schmidt gezogen wurde. Dabei wurde verglichen, wie die Autoren jeweils mit der Stelle Ex 13–17 umgehen, in der geschildert wird, wie die Israeliten das Rote Meer durchqueren, nachdem es von Mose – mit Gottes Hilfe – durch einen Stockschlag geteilt wurde. Schmidt scheint an dieser Stelle keine Anstößigkeit zu erkennen und übersetzt den wunderhaften Charakter des beschriebenen Ereignisses unverändert. Reimarus nutzt die Stelle Ex 13–17 dagegen, um zu zeigen, dass die geschilderten Vorkommnisse einer vernünftigen Prüfung nicht standhalten. Reimarus ging also in seiner Behandlung der Wunder wesentlich weiter als Schmidt. Es wäre interessant zu untersuchen, weshalb Schmidt einige der wunderhaften Ereignisse, von denen im Pentateuch berichtet wird, abändert, andere dagegen unverändert belässt. Welches waren für Schmidt die Kriterien, wann ein Wunder akzeptabel war und wann nicht? Für eine derartige Untersuchung wäre zu klären, was für ein Verständnis von Wundern generell in der Frühaufklärung verbreitet war, und ob Schmidt möglicherweise bei den Stellen des Pentateuch, die er abändert, zeitgenössische Quellen verarbeitet.

Drittens bestätigt die vorliegende Untersuchung: Der eigentliche Stein des Anstoßes für die zeitgenössischen Kritiker war, dass Schmidt eine christologische Deutung des Pentateuch, also eine Lesart gemäß der hermeneutica sacra, aufgab. Es zeigt sich aber auch, dass Schmidt bestrebt war, die Konsequenzen einzudämmen, die sich aus diesem Ansatz für den Gesamtzusammenhang der Offenbarung ergeben. Joachim Lange, der stärkste Kritiker Schmidts, vertrat sehr vehement eine trinitarische und insbesondere christologische Deutung des Pentateuch und ging davon aus, es gebe eine ‚reine mosaische Lehre‘ über Jesus Chris-

tus.⁷⁷⁹ Dies führt dazu, dass er das Alte Testament in seiner Schrift ‚Religions-Spötter‘ konsequent durch die christliche Brille liest und zum Beispiel auch im dreiteiligen Aufbau des aaronitischen Segens in Num 6,24–26 einen klaren Hinweis auf die Trinität erkennt.

Auch die Autoren des Neuen Testaments beziehen sich auf das Alte Testament und deuten dieses christologisch. Die entsprechenden neutestamentlichen Stellen hält Joachim Lange Schmidt vor und konfrontiert ihn damit, dass durch die ‚Wertheimer Bibel‘ die neutestamentlichen Autoren zu „falschen Zeugen“ gemacht würden.⁷⁸⁰ Schmidt jedoch beharrt auch in den späteren Verteidigungsschriften auf dem Grundsatz, den er bereits in der Vorrede zur ‚Wertheimer Bibel‘ formuliert hatte. Dieser Grundsatz besagt, man dürfe keine später geschriebenen Schriften – also nicht das Neue Testament –, zur Auslegung des Pentateuch hinzuziehen. Allerdings ist Schmidt nicht bereit, daraus zu folgern, dass Mose kein Wissen über den Messias Jesus Christus besessen habe. Schmidt war somit nicht, wie von Hirsch behauptet, der „erste klare und entschiedne Rationalist unter den Theologen“,⁷⁸¹ sondern hielt an der Offenbarungsreligion fest. Er war sogar bereit, eine mündliche Offenbarung anzunehmen, welche die Menschen von Gott zusätzlich zu der schriftlich überlieferten Offenbarung empfangen hätten und die das Wissen um die Weissagungen von Mose bis zu den neutestamentlichen Autoren getragen habe. Diesen Schritt macht Schmidt, als er erkennen muss, dass sein hermeneutischer Grundsatz zu einem Auseinanderbrechen von Altem und Neuem Testament führte. Wie bereits erwähnt, ist Goldenbaum der Ansicht, durch die Debatte um die ‚Wertheimer Bibel‘ sei die „prinzipielle Grenzenlosigkeit der Vernunft mit erschreckender Klarheit Anhängern wie Gegnern bewußt geworden.“⁷⁸² Diesem Befund Goldenbaums ist zuzustimmen, allerdings ist zu ergänzen, dass auch Schmidt offensichtlich über seine eigenen Ergebnisse erschreckt war und sich bemühte, diese in ihrer Konsequenz abzumildern. *Viertens* zeigt die vorliegende Untersuchung, dass Schmidts Vorgehen, die christologische Auslegung fallen zu lassen, nicht in Christian Wolffs Philosophie grün-

779 Vgl. den vollen Titel von Langes Streitschrift (Lange, Religions-Spötter).

780 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 23.

781 Hirsch, Geschichte, 418.

782 Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 484.

det. Die Fährte zu Wolff wurde in der zeitgenössischen Debatte vor allem von Joachim Lange gelegt. Lange wollte nachweisen, dass es sich bei „derienigen Philosophie, welche den Auctorem zu der intendirten und bisher entdeckten Religions-Spötterey verleitet hat“ um die Lehre Wolffs handelt, und sie auf diesem Weg diskreditieren.⁷⁸³ Christian Wolff selbst allerdings wies im Verlauf der Debatte von sich, dass es seine Philosophie sei, die der ‚Wertheimer Bibel‘ zugrunde liege. In einem Brief an Höflin schreibt Wolff:

Das wird mir der Hr. Schmidt nicht übel nehmen, daß ich leugne, seine Uebersetzung sey in meiner Philosophie gegründet, da es der Wahrheit gemäß, daß er sie in dem Verstande der hebräischen Sprache und der deutschen Mundart gegründet. Es ist ja bekannt, daß Grotius und der P. Simon, ja vor ihnen Calvinus Christum gleichfalls nicht nach dem buchstäblichen Verstande in Mose und anders Schriftstellern des alten Testament sehen können.⁷⁸⁴

Wolff stellt klar, dass sich Schmidts Übersetzung der Weissagungsbeweise nicht von seiner eigenen Philosophie herleiten lässt und verweist auf Hugo Grotius, Richard Simon und Calvin als Gewährsmänner für die ‚Wertheimer Bibel‘. Tatsächlich stützt sich Schmidt in seinen Verteidigungsschriften auf diese Autoren. Bemerkenswert ist allerdings, dass er sich mit anderen wesentlichen Thesen dieser Autoren überhaupt nicht auseinandersetzt. Die Frage etwa, ob Mose der Verfasser des Pentateuch sei, treibt Richard Simon um und wird von ihm negativ beantwortet. Schmidt dagegen diskutiert die Verfasserfrage nicht einmal – für ihn steht fest, dass Mose der Autor des Pentateuch ist. Schmidt kommt generell nicht auf die Idee, Brüche im biblischen Text als eine Folge der Überlieferungsgeschichte zu interpretieren. Die Unstimmigkeiten im ersten Schöpfungsbericht nimmt er zwar wahr, reagiert darauf aber mit einer Glättung der logischen Brüche.

Eine weitere Quelle, deren Einfluss sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ niederschlägt – gerade in Hinblick auf Schmidts Übersetzung der Weissagungsbeweise – ist die ‚Universal History‘, eine englische Universalgeschichte, die ab 1730 in Form von Bänden und ab 1736 als Buch erschien. Die ‚Universal History‘ ordnet die biblische

783 Vgl. Lange, Religions-Spötter, 33. Vgl. auch die Darstellung der Debatte, ob die ‚Wertheimer Bibel‘ eine Frucht der wolffschen Philosophie sei, bei Goldenbaum, Wertheimer Bibel, 330–348.

784 Wolff, Höflin (8.11.1736), XLII.

Offenbarung in den Verlauf der gesamten Geschichte der Menschheit ein. Zwar geht der Autor, der die betreffenden Kapitel der ‚Universal History‘ geschrieben hat, noch davon aus, dass der mosaische Bericht die verlässlichste Quelle über die Anfänge der Menschheitsgeschichte sei, doch indem er den biblischen Bericht überhaupt in die Geschichte eingliedert, wird der Prozess angestoßen, die historische Faktizität des Berichtes in Frage zu stellen. Schmidt bezieht sich im Zuge der Argumentation, die er in seinen Verteidigungsschriften entwickelt, vielfach auf die ‚Universal History‘, insbesondere was seine Übersetzung der Eigennamen, seine Überlegungen zur Sprachgeschichte des Hebräischen und die These einer zusätzlichen mündlichen Offenbarung angeht.

In der Forschung zur ‚Wertheimer Bibel‘ ist die ‚Universal History‘ allerdings meiner Ansicht nach als Einflussgeberin bislang zu wenig berücksichtigt worden.⁷⁸⁵ Dabei hängt Schmidts Weigerung, das Alte Testament vom Neuen Testament her auszulegen, eben damit zusammen, dass er das biblische Personal historisch verortet. Schmidts Wiedergabe der Eigennamen, die sich sehr eng an die hebräische Form der Namen hält, wirkt zunächst lediglich irritierend und ist bislang in der Sekundärliteratur nicht weiter beachtet worden. Wenn man diese Eigenart der ‚Wertheimer Bibel‘ jedoch als ersten Schritt versteht, den Penateuch vor seinem historischen Kontext zu interpretieren, gewinnt Schmidts Übersetzung der Eigennamen deutlich an Bedeutung. Schmidt fordert, man habe das Publikum zu bedenken, an das Mose seine Rede richtete. Die Begriffe, die Mose verwendete, müssten „von ihrer Bedeutung hergenommen werden, welche sie zu der Zeit durch den Gebrauch erlangt haben.“⁷⁸⁶ Schmidt stellt die Auslegung des Alten Testaments mittels des Neuen Testaments wegen des großen Zeitabstands in Frage:

Ist dieses mit einem Verfasser aufrichtig umgegangen, wenn man die Begriffe eines andern, welcher zwey tausend Jahre nach ihm geschrieben hat, in seinen Text hinein trägt, und seine eigene Begriffe, welche er von den Sachen gibt, wegläset?⁷⁸⁷

785 Goldenbaum weist zwar daraufhin, dass es sich bei der ‚Universal History‘ um das Werk handelt, das von Schmidt am häufigsten zitiert wird, untersucht diesen Befund aber nicht weiter. Allerdings liegt der Fokus von Goldenbaums Untersuchung auch auf der öffentlich ausgetragenen deutschen Debatte und nicht auf möglichen Einflussgebern für Schmidts Übersetzung.

786 Anonym, Wahrheit, 90.

787 Vgl. Anonym, Wahrheit, 124.

Schmidts historische Verortung des Pentateuch spiegelt sich zudem bereits im Titel der ‚Wertheimer Bibel‘ wieder, denn dort stellt Schmidt klar, dass es sich beim Pentateuch um ‚die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus‘ handelt. Eine Würdigung des Beitrags, den die ‚Wertheimer Bibel‘ zu einer historischen Betrachtung des Pentateuch geleistet hat, findet sich bei Straßberger. In der hermeneutischen Grundentscheidung Schmidts, das Alte Testament nicht vom Neuen Testament her auszulegen, erkennt Straßberger „einen *massiven* Einbruch des historischen Denkens in die deutsche Theologie“.⁷⁸⁸

5.2 Hermeneutische Prinzipien der ‚Wertheimer Bibel‘

Ziel der vorliegenden Untersuchung war, sowohl das hermeneutische Programm darzustellen, das Schmidt selbst in der Vorrede der ‚Wertheimer Bibel‘ und in seinen Verteidigungsschriften formuliert, als auch herauszuarbeiten, wie sich dieses Programm beim Übersetzen auswirkt und welche hermeneutischen Prinzipien in der Folge im Übersetzungstext zu erkennen sind.

Bei der ‚Wertheimer Bibel‘ handelt es sich um eine „freye Uebersetzung“. Darunter versteht Schmidt eine Übersetzung, bei der man „nichts, als den Ausdruck der Begriffe, zur Absicht hat“.⁷⁸⁹ Zentral für Schmidts Übersetzungstheorie ist also sein Verständnis dessen, was ein Begriff ist, wobei er sich an Christian Wolffs Philosophie anlehnt. Schmidt geht davon aus, dass die Begriffe zunächst nicht zeit- oder kulturgebunden sind, der Autor aber an die Möglichkeiten der Ausgangssprache gebunden ist und das Begriffssystem daher im Ausgangstext in einer zeitgebundenen Sprache ausgedrückt wird. Dies gilt laut Schmidt auch für den Autor Mose, weshalb Schmidt sich gerade nicht am Wortlaut des Ausgangssprachlichen Textes orientiert:

Weil Mosche nach seiner niedrigen Art sich auszudrücken öfters solche Worte gebraucht, welche Unvollkommenheiten in sich enthalten, wenn man die gewöhnlichen Begriffe derselben Gott zuschreibet: so habe ich diese so ausgedrucket, wie

⁷⁸⁸ Vgl. Straßberger, Schmidt, 35, Hervorhebung im Original.

⁷⁸⁹ Vgl. Anonym, Wahrheit, 92.

sie ihm zukommen können, und in den Anmerkungen deutliche Begriffe davon geben.⁷⁹⁰

Eine Übersetzung des Pentateuch, die sich am Wortlaut des Ausgangssprachlichen Textes orientieren würde, kann laut Schmidt die ‚Begriffe‘ der göttlichen Offenbarung nicht korrekt wiedergeben und würde Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Bibel wecken:

Wenn man die Begriffe behält, welche die Worte an die Hand geben: so können sie Gott unmöglich zukommen. Dieses giebt andern Anlaß zu glauben, daß der wahre Gott nicht der Urheber von dieser Schrift seyn könne: wodurch unsere Religion verdächtigt gemacht wird.⁷⁹¹

Die Probleme, die für Schmidt im Wortlaut des Ausgangssprachlichen Textes liegen, entstehen vor allem durch die geringe Ausdifferenzierung des Hebräischen und den häufigen Gebrauch von Metaphern. Sein wesentliches Anliegen ist es daher, „die verblühten Worte in eigentliche Redensarten“⁷⁹² zu verwandeln. Eine ‚freie Uebersetzung‘ hält er für die „vollkommenste Uebersetzung, welche möglich ist“.⁷⁹³

Schmidt versucht, durch seine Theorie der freien Übersetzung zwei Probleme auf einmal zu lösen: zum einen das Grundproblem des Übersetzens, welches laut Gadamer darin besteht, dass jedes Übersetzen unvermeidbar Auslegen ist, zum anderen das Problem, dass die göttliche Offenbarung viele hunderte Jahre zuvor in einem anderen Kulturkreis niedergeschrieben worden war und sich der ‚garstige Graben der Geschichte‘ inzwischen bemerkbar machte. Seine Lösung besteht darin, dass er voraussetzt, es gebe eine feststehende Aussage des Ausgangssprachlichen Textes, die durch wissenschaftliche Methoden herausgefunden und in den Zielsprachlichen Text übertragen werden könne. Diese Aussage liege aber nicht im Wortlaut des Textes, sondern in den Begriffen, und diese Begriffe werden von Schmidt nach Kriterien der Frühaufklärung bestimmt.

Ebenso wie die meisten seiner Kritiker ist Schmidt bestrebt, den Pentateuch auf eine eindeutige Aussage festzulegen – es ist lediglich strittig, worin diese besteht. Für Joachim Lange steht fest, dass der Pentateuch eine ‚reine mosaische Lehre‘

790 Anonym, Wahrheit, 98.

791 Anonym, Wahrheit, 98.

792 Anonym, Wahrheit, 92.

793 Anonym, Wahrheit, 92.

über Jesus Christus enthält, für Schmidt ist dagegen völlig klar, dass die göttliche Offenbarung mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen des 18. Jahrhundert vereinbar sein muss. Lediglich Reinbeck argumentiert in eine Richtung einer Lesart, die dem Bibeltext eine Mehrdeutigkeit zugesteht.

Um Schmidts Übersetzungsentscheidungen und ihre hermeneutischen Implikationen systematisch darzustellen, orientierte sich die vorliegende Arbeit am übersetzungstheoretischen Grundsatz Schleiermachers. Dieser Grundsatz besagt:

Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.⁷⁹⁴

Im Hinblick auf die ‚Wertheimer Bibel‘ wurde in der vorliegenden Arbeit die Annäherung des ausgangssprachlichen Textes an das Publikum des 18. Jahrhunderts als das ‚Prinzip Adaption‘ bezeichnet, die Ausrichtung am historischen Kontext des Pentateuch dagegen als ‚Prinzip Differenz‘. Beide Prinzipien lassen sich in der ‚Wertheimer Bibel‘ erkennen: Es finden sich sowohl Übersetzungsentscheidungen, die den biblischen Text adaptieren und an das Gottesbild der Frühaufklärung anpassen, als auch Übersetzungsentscheidungen, die den zeitlichen Abstand zum Abfassungszeitpunkt und die Fremdartigkeit des Pentateuch kenntlich machen. Allerdings war das frühaufklärerische Gottesbild überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass die Historisierung einsetzen konnte: Weil Gottes Eingriffe in die Geschichte minimiert wurden, war es möglich, die Ereignisse, von denen im Pentateuch berichtet wird, in den Gesamtverlauf der menschlichen Geschichte einzuordnen.

Schmidt selbst war sich nicht darüber im Klaren, dass es zwei unterschiedliche Prinzipien sind, die er in der ‚Wertheimer Bibel‘ umsetzt.⁷⁹⁵ Für ihn existiert nur die eine eindeutige Aussage der Offenbarung, die er mit seiner Übersetzung wie-

794 Vgl. Schleiermacher, Methoden, 74.

795 Ein gutes Beispiel, um zu verdeutlichen, dass sich Schmidt nicht darüber im Klaren war, dass er zwei unterschiedlichen Prinzipien folgt, ist die Verteidigungsschrift ‚Abhandlung wegen der Schreibart, deren sich der Uebersetzer in seinen Schriften bedient‘ (vgl. Anonym, Abhandlung). Hierin erläutert Schmidt zum einen, weshalb er ein zeitgenössisches Deutsch gebraucht (vgl. Kapitel 4.2.2 der vorliegenden Arbeit) und zum anderen, weshalb er die Eigennamen in Anlehnung ans Hebräische wiedergibt (vgl. Kapitel 4.5.3 der vorliegenden Arbeit). Schmidt springt dabei zwischen den zwei Themen, beide entsprechen für ihn seinem Anspruch eine Übersetzung anzufertigen, die den Maßstäben der Vernunft genügt.

dergeben will – dass er wie jeder Übersetzer unvermeidbar seine eigene Welt-sicht miteinbringt, war Schmidt nicht bewusst. Da Schmidt der ‚Wertheimer Bibel‘ sowohl eine aktualisierende Tendenz als auch eine historisierende Tendenz mitgibt, wirkt die Übersetzung aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts uneinheitlich. Bereits Schleiermacher hatte davor gewarnt, die zwei Wege, die ein Übersetzer gehen könne, zu vermischen: „Beide sind so gänzlich von einander verschieden, daß durchaus einer von beiden so streng als möglich muß verfolgt werden“.⁷⁹⁶ Gerade die eklektische Verarbeitung unterschiedlicher Einflüsse und die Verwendung widersprüchlicher Prinzipien machen die ‚Wertheimer Bibel‘ aber zu einem fruchtbaren Untersuchungsgegenstand für die theologische Hermeneutik, wie sich in der vorliegenden Arbeit gezeigt hat.

Die Beobachtungen, die an der ‚Wertheimer Bibel‘ gemacht wurden, lassen sich zudem auf das Übersetzen der Bibel allgemein übertragen: Die Systematische Theologie kennt zwei Perspektiven auf die Bibel als Heilige Schrift. Zum einen wird die Bibel als die „– immer auch historische – Quelle des Glaubens“ behandelt, zum anderen wird sie „unter den sog. Heilsmitteln (de mediis salutis) neben den Sakramenten im Zusammenhang von Kirche“ besprochen.⁷⁹⁷ Diese doppelte Sicht auf die Bibel findet sich auch in der Thematik der Bibelübersetzung wieder, wie sich insbesondere an der ‚Wertheimer Bibel‘ erkennen lässt. Von außen betrachtet, scheint der Übersetzer Johann Lorenz Schmidt hin und her gerissenen zu sein: Auf der einen Seite steht sein wissenschaftlicher Anspruch, die Bibel wie jede andere Quelle mit vernünftigen Mitteln zu prüfen und ihrem historischen Abfassungsort und -zeitpunkt gerecht zu werden, auf der anderen Seite sein offensichtliches Bedürfnis, dass die Bibel als schriftliches Zeugnis der Offenbarung wirksam bleiben möge; die Offenbarung soll ihn und seine wissenschaftlich gebildeten Zeitgenossen ansprechen, ihre ‚Wahrheit‘ soll nach wie vor Gültigkeit haben. Die zwei Prinzipien ‚Adaption‘ und ‚Differenz‘, die von Schmidt in seiner Bibelübersetzung – ohne das ihm dies bewusst wäre – verwendet werden, verdeutlichen diesen Konflikt eindrücklich. Sie entsprechen somit nicht nur den beiden Wegen, die Schleiermacher für das Übersetzen vorschlägt, sondern spiegeln

⁷⁹⁶ Schleiermacher, Methoden, 74.

⁷⁹⁷ Vgl. Ratschow, Schrift, 423.

auch die doppelte Sicht auf die Bibel wieder, die in der Systematischen Theologie besteht. Es zeigt sich also, dass die Spannung zwischen Nähe und Ferne zu Ausgangstext und Zielpublikum für die Bibelübersetzung noch einmal relevanter ist als für das Übersetzen anderer Texte, da diese nicht – wie eine Bibelübersetzung – die beschriebene doppelte Funktion erfüllen müssen. Der Konflikt, zwischen Adaption und Differenz, der an der ‚Wertheimer Bibel‘ deutlich wurde, ist daher nach wie vor für die Thematik der Bibelübersetzung relevant.

Im Verlauf der vorliegenden Untersuchung wurde insbesondere dargestellt, welche Probleme eine unreflektierte Anwendung dieser Prinzipien mit sich bringt. Aus der Analyse der ‚Wertheimer Bibel‘ lässt sich ableiten: Der Bibelübersetzer, beziehungsweise die Bibelübersetzerin sollte sich beim Übersetzen möglichst immer im Klaren sein, ob es der Zweck der Übersetzung ist, der Bibel als historischer Quelle gerecht zu werden, oder ob die Bibel für zeitgenössische Christinnen und Christen als für sie gültige Offenbarung anschlussfähig werden soll. Wie schwierig es allerdings ist, sich über das eigene Vorgehen bewusst zu sein, wird an der ‚Wertheimer Bibel‘ deutlich. Schmidts eigenes Welt- und Gottesbild wirkt sich auch an den Stellen aus, an denen er der Überzeugung ist, der eigentlichen Aussageintention des Autors Mose zu entsprechen. Die Blindheit gegenüber dem eigenen Vorurteil ist typisch für das Denken der (Früh-)Aufklärung.⁷⁹⁸ Kants Wende hin zur Erkenntnis, dass unsere Beurteilung der Welt immer subjektiv geformt ist, dämmert zur Zeit Schmidts am Horizont, aber sie ist eben noch nicht vollzogen. Doch auch für heutige Übersetzer und Übersetzerinnen gilt: Wie sich das Vorurteil des oder der Übersetzenden im Einzelnen auswirkt, ist erst mit einem gewissen Zeitabstand zu erkennen. Es wäre daher lohnenswert, weitere deutschsprachige Bibelübersetzungen daraufhin zu untersuchen, wie die Grundspannung zwischen den Polen ‚Adaption‘ und ‚Differenz‘ verhandelt wird und wie sich der jeweilige Kontext des Übersetzers oder der Übersetzerin auswirkt. Gerade im Hinblick auf künftige Bibelübersetzungen, gilt es, näher zu bestimmen, wie sich die doppelte Rolle der Schrift fassen lässt.

⁷⁹⁸ Vgl. das Teilkapitel ‚Die Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung‘ (Gadamer, Wahrheit, 256–261).

6 Literaturverzeichnis

Die Kurztitel, die in der vorliegenden Arbeit in den Fußnoten verwendet wurden, sind im Literaturverzeichnis durch Unterstreichen gekennzeichnet. Bei einzelnen Titeln wurde in der betreffenden Fußnote zum Kurztitel noch das Veröffentlichungs- oder Abfassungsdatum hinzugefügt, um eine Verwechslung zu vermeiden. In diesen Fällen ist im Literaturverzeichnis auch das Datum durch Unterstreichen gekennzeichnet.

6.1 Schriften von Johann Lorenz Schmidt

Anonym: Vorbericht, in: Tindal, Matthew: Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beydes aus dem Englischen übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1741, S. 3–130.

Anonym: Gründliche Vorstellung der Streitigkeit welche über die im Jahre 1735 zu Wertheim herausgekommene freye Uebersetzung der fünf Bücher Moses von einigen Gottesgelehrten ist erreget worden, in: Acta historico-ecclesiastica, Bd. X (1738), S. 608–663.

Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738.

Anonym: Die fest gegründete Wahrheit der Vernunft und Religion in dem ersten Theile des wertheimischen Bibelwerks; gegen Herrn Joachim Langens, der Gottesgelehrsamkeit Doctor und Professors zu Halle, letzthin unter dem lästerhaften Titel, der philosophosche Religions-Spötter, herausgegebene Schmähschrift: verteidiget durch den Verfasser von der freyen Uebersetzung der göttlichen Schriften. [Erstdruck: Wertheim 1735], in: Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 82–157.

Anonym: Vertheidigung der freyen Uebersetzung von den göttlichen Schriften gegen die widrige Verurtheilung, welche letzthin zu Leipzig in den deutschen actis eruditorum, 200 Theil, 533 S. u. f. von derselben gegeben worden [Erstdruck: Wertheim 1736], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 207–217.

Anonym: Oeffentliche Erklärung vor der ganzen evangelischen Kirche, die freye Uebersetzung der göttlichen Schriften betreffend: worinnen die unschuldigen Absichten dieses Werks erläutert und einige Schwierigkeiten gehoben werden, durch den Verfasser derselben [Erstdruck Wertheim 1736], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 343–360.

Anonym: Beantwortung verschiedener Einwürfe, welche von einigen Gottesgelehrten gegen die freye Uebersetzung der göttlichen Schriften sind gemacht worden: ausgefertigt durch den Verfasser derselben [Erstdruck: Wertheim 1736], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 365–428.

Anonym: Antwort auf das Bedenken seiner Hochw. Herrn Kanzler Pfaffens zu Tübingen, über die freye Uebersetzung der göttlichen Schriften, aufgesetzt von dem Verfasser derselben, in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 445–461.

Anonym: Abhandlung wegen der Schreibart, deren sich der Uebersetzer in seinen Schriften bedienet, in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 501–519.

Anonym: Vorrede, in Anonym: Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird, Wertheim 1735, S. 5–48.

Anonym: Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird, Wertheim 1735.

Spinoza, B. v. : Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. Aus dem Lateinischen übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1744 [Der Übersetzer ist Johann Lorenz Schmidt].

Tindal, Matthew: Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beydes aus dem Englischen übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1741[Der Übersetzer ist Johann Lorenz Schmidt].

6.2 Quellen

Für die vorliegende Arbeit wird nicht zwischen Quellen und Sekundärliteratur unterschieden, da die Trennlinie zum Teil nur schwer zu ziehen ist.

6.3 Verwendete Literatur

Abbattista, Guido: The Bussiness of Paternoster Row. Towards a Publishing History of the Universal History (1736–1765), in: Publishing History 17 (1985), S. 5–55.

Abbattista, Guido: The English Universal History: Publishing, Authorship and Historiography in an European Project (1736–1790), in: Storia della Storiografia, 39 (2001), S. 100–105.

Abicht, Johann Georg: Anmerckungen über die freye Uebersetzung des ersten Theils der göttlichen Schriften, welche zu Wertheim gedruckt worden, worinnen die Geseze der Israeliten enthalten sind: zu dem Ende aufgesetzt, daß man des neuen Uebersetzers Absichten erkennen könne [Erstdruck: Witteberg 1735], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 9–75.

Aland, Kurt: Bibel und Bibeltext bei August Hermann Francke und Johann Albrecht Bengel, in: Aland, Kurt (Hg.): Pietismus und Bibel, Witten 1970, S. 89–147.

Allgemeines Gelehrten-Lexicon: Art. Schmid (*Joh. Lorenz*), in: Jöcher, Christian Gottlieb (Hg.): Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf ietzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, Nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Absterben und Schrifften aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden. Vierter Teil S-Z, Leipzig 1751, Sp. 297f.

Anonym: Geschichte der gerichtlichen Inquisition gegen den Wertheimer Bibelübersetzer, in: Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz. Dritte und vierte Lieferung, 1797, S. 166–326.

Anonym: Erzählung des ersten Theils der göttlichen Schriften in den deutschen actis eruditorum, 200 Theil, 533 S. u. f.[Erstdruck: Januar 1736], in: An-

onym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 187–206.

Anonym [Reimarus, Hermann Samuel]: Anmerkungen über vorige Rechtfertigung [Erstdruck: Hamburg 6.1.1736], in: Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 183–187.

Anonym [Reimarus, Hermann Samuel]: Erzählung der Beantwortung in den hamburgischen Berichten von gelehrten Sachen [Erstdruck: Hamburg 23.10.1736], in: Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 428–437.

Anonym: Mystische Und Prophetische Bibel. Das ist Die gantze Heil. Schrift. Altes und Neues Testaments. Auff's neue nach dem Grund verbessert. Sampt Erklärung Der fürnemsten Sinnbilder und Weissagungen. Sondernlich Des H. Lieds Salomons Und der Offenbarung J. C. Wie auch Denen fürnemsten Lehren bevoraus die sich in diese letzte Zeiten schicken, Marburg 1712.

Arndt, Hans Werner: Einführung des Herausgebers, in: Wolff, Christian: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. Herausgegeben und bearbeitet v. Hans Werner Arndt, Hildesheim/New York 1978 [1713], S.7–102.

Barth, Ulrich: Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung, in: Beetz, Manfred/Cacciato-re, Giuseppe (Hg.): Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung, Köln 2000, 69–98.

Barth, Ulrich: Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

- Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. Danz, *Johann Andreas*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. I (1990), Sp. 1222.
- Berlejung, Angelika: Quellen und Methoden, in: Gertz, Jan Christian (Hg.): Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2006, S. 19–54.
- Bertheau, Carl: Art. Rambach, Johann Jakob (I), in: Allgemeine Deutsche Biographie, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 27 (1888), S. 196–200.
- Bertholet: Art. Bibelübersetzungen und Bibelwerke, deutsche, in RGG¹, Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 1155–1170.
- Beutel, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009.
- Birkner, Hans-Joachim: Art. Hirsch, *Emanuel (1888–1972)*, in: TRE, Bd. 15, Berlin/New York 1986, S. 390–394.
- Borkenau-Pollak, Franz: An universal history of the world from the earliest account of times etc. 1736ff., Leipzig 1924.
- Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: Brecht, Martin (Hg.): Geschichte des Pietismus (4 Bde.), Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 439–540.
- Brecht, Martin: Die Bedeutung der Bibel im deutschen Pietismus, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Geschichte des Pietismus (4 Bde.), Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 102–120.
- Brinkel, Karl: Luthers Hermeneutik in seiner Übersetzung des Alten Testaments und die gegenwärtige Revision der Lutherbibel (Luthertum Heft 24), Berlin 1960.
- Bühler, Axel/Madonna, Luigi Cataldi: Von Thomasius bis Semmler. Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle, in: Bühler, Axel/Madonna, Luigi Cataldi (Hg.): Hermeneutik der Aufklärung, Hamburg 1994, S. 49–70.
- Calvin, Johannes: Corpus Reformationum (CR), Bd. LI, Brunsvigae 1882.
- Childs, Brevard S.: Old Testament Theology in a Canonical Context, Minneapolis 1985.
- Conrad, Marcus: Geschichte(n) und Geschäfte. Die Publikation der ‚Allgemeinen Welthistorie‘ im Verlag Gebauer in Halle (1744-1814), Wiesbaden 2010.

- Dalferth, Ingolf U.: Radikale Theologie (ThLZ.F 23), Leipzig 2010.
- Dalferth, Ingolf U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung (ThLZ.F 11/12), Leipzig 2004.
- Diestel, Ludwig: Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869.
- Div.: Art. Bibelübersetzungen, in TRE, Bd. 6, Berlin/New York 1980, S. 160–311.
- Div.: An Universal History from the Earliest Account of Time to the Present, compiled from Original Authors and illustrated with Maps, Cuts, Notes, Chronological and other Tables, London, printed for J. Batley, E. Symon, T. Osborne, J. Crockatt, Vol. I 1736; Vol. II 1737; Vol. III, 1738; Vol. IV (without Batley), 1739; Vol. V, 1740, Vol. VI (T. Osborne, J. Osborn, A. Millar, J. Crockatt), 1742; Vol. VII, 1st Part (T. Osborne, J. Osborn, A. Millar, J. Hinton), 1744; Vol. VII 2nd Part (S. Richardson, T. Osborne, J. Osborn, A. Millar, J. Hinton), 1744, folio; Additions to the Universal History in seven Volumes folio, London, printed for T. Osborne, A. Millar, J. Osborn, 1750.
- Div.: An Universal History from the Earliest Account [...] The second edition, London 1740–44.
- Ebeling, Gerhard: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: Ebeling, Gerhard: Lutherstudien, Bd. I, Tübingen 1971, S. 1–68 [Erstveröffentlichung in ZThK 48, 1951, S. 172–230].
- Edelmann, Johann Christian: Unschuldige Wahrheiten. 13.–14. Unterredung, in: Johann Christian Edelmann: Sämtliche Schriften. Hg. v. Walter Grossmann. Faks.-Neudr. d. Ausg. v. 1738, Stuttgart-Bad Canstatt 1970.
- Ehmer, Hermann: Die Wertheimer Bibel. Der Versuch einer rationalistischen Bibelübersetzung., in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung. 43, 1992, S. 289–312.
- Eisenhardt, Ulrich: Die Kaiserliche Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496–1806). Ein Beitrag zur Geschichte der Bücher- und Pressezensur (Studien und Quellen zur Geschichte des deutschen Verfassungsrechts. Reihe A: Studien. Bd. 3), Karlsruhe 1970.

- Eschenburg, Johann Joachim (Hg.): Gotthold Ephraim Lessings Kollektaneen zur Literatur. Herausgegeben und weiter ausgeführt von Johann Joachim Eschenburg, Zweyter Band K.-Z., Berlin 1790.
- Frank, Gustav: Die Wertheimer Bibelübersetzung vor dem Reichshofsrat in Wien, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII. Bd., 2.H., Gotha 1890, S. 279–302.
- Frank, Gustav: Art. Schmidt, Johann Lorenz, in Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 31, Leipzig 1890, S. 739–741.
- Fresenius, Johann Philipp: Auszug aus Joh. Phil. Fresens, Burgpfarrers zu Giesen, Vorrede zu Ramnachs Betrachtungen über die Weissagungen und Vorbilder in den 5 B. Mosis auf Christum, 19 bis 32 §, [Erstdruck: Frankfurt am Main 1736], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 235–260.
- Fritzsche, D.F.: Art. Deutsche Bibelübersetzungen, in RE², Bd. 3, Leipzig 1878.
- Fueter, Eduard: Geschichte der neueren Historiographie, Berlin/München 1911.
- Gadamer, Hans-Georg: Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung, in: Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, S. 361–382.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.
- Gawlick, Günter: Christian Wolff und der Deismus, in: Schneiders, Werner (Hg.): Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, Hamburg 1986, S. 139–147.
- Gebhardt, Peter: A. W. Schlegels Übersetzungsgrundsätze, in: Gebhardt, Peter: A. W. Schlegels Shakespeare-Übersetzung. Untersuchungen zu seinem Übersetzungsverfahren am Beispiel des Hamlet, Göttingen 1970, S. 84–103.
- Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt am Main 1993.

- Gesenius, Wilhelm: Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache, Leipzig 1815.
- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 17. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962.
- Gestrich, Christof: Art. Deismus, in TRE, Bd. 8, Berlin/New York 1981, S. 392–406.
- Goldenbaum, Ursula: Vorwort, in: Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Das erste Stück (1. und 2. Buch), Hildesheim/Zürich/New York 2011, S. 5–20.
- Goldenbaum, Ursula: Leibniz' Theodicée als theoretische Grundlage der Wertheimer Bibel: ein Beitrag zur Geschichte der Universität Jena, in: Lewendowski, Alexandra (Hg.): Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert. Stuttgart 2004 (Studia Leibnitiana: Sonderhefte; 33), S. 81–103.
- Goldenbaum, Ursula: Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern, in: Goldenbaum, Ursula (Hg.): Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796 (2 Bde.), Bd. 1. Berlin 2004, S. 175–508.
- Goldenbaum, Ursula: Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen ‚Ethik‘, in: Delf, Hanna/Schoeps, Julius H./Walther, Manfred (Hg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994, S. 107–125.
- Gómez Tutor, Juan Ignacio: Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen/Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004, Teil 2 (Wolffiana II.2). Hildesheim 2007, S. 113–123.
- Gräb, Wilhelm: Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

- Greschat, Martin: Einleitung, in: Greschat, Martin (Hg.): Die Aufklärung, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983, S. 7–41.
- Günther, Siegmund: Art. Wiedeburg, Johann Bernhard, in: Allgemeine Deutsche Biographie, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 42 (1897), S. 379–380
- Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. In drei Theilen. Dritter Theil. Die deutsche Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Erstes Buch. Vom westfälischen Frieden bis zur Thronbesteigung Friedrichs des Großen, 1648–1740, Braunschweig 1862.
- Hirsch, Emmanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd.2., Gütersloh 1951, S. 417–437.
- Hölscher, D.: Art. Bibelwerke, in RE³, Bd. 3, Leipzig 1897, S. 179–185.
- Jüngel, Eberhard: Das Wunder der Übersetzung. Gedanken eines Theologen. In: Meyer, Martin (Hg.): Vom Übersetzen. Zehn Essays, München 1990, S. 131–143.
- Jung, Matthias: Hermeneutik zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg 2002.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Johann Lorenz Schmidt, in: Pfeiffer, Gerhard (Hg.): Fränkische Lebensbilder, Bd. 7, Neustadt/Aisch 1977, S.177–192. Wiederabdruck in: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Theologie in Franken: der Beitrag einer Region zur europäischen Theologiegeschichte, Saarbrücken 1988, S. 190–209.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung, Gütersloh 1965.
- Kautzsch, Emil: Art. Diestel, Ludwig, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 47, Leipzig 1903, S. 685–687.
- Klein, Dietrich: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk (Beiträge zur historischen Theologie 145), Tübingen 2009.
- Klempt, Adalbert: Die protestantische Universalgeschichtsschreibung vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Randa, Alexander (Hg.): Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung, Salzburg/München 1969, S. 205–224.

- Köhlmoos, Melanie: Art. Theodizee/II. *Altes Testament*, in TRE, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 215–218.
- Koellreutter, G.A.: Die Wertheimer Bibelübersetzung und ihre Schicksale, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland, Nr. 31 (1877), Sp. 669–682.
- Körtner, Ulrich H. J.: Im Anfang war die Übersetzung, veröffentlicht auf: <http://science.orf.at/stories/1681651> [abgerufen am 28.5.2014].
- Körtner, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006.
- Körtner, Ulrich H. J.: Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001.
- Korsch, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000.
- Köster, Beate: Pietismus und Bibelübersetzung, in: Kittel, Harald/Frank, Armin Paul/Greiner, Norbert/Hermans, Theo/Koller, Werner/Lambert, José/Paul, Fritz (Hg.): Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung (HSK 26.3), Berlin/Boston 2011, S. 2396–2400.
- Köster, Beate: „Mit tiefem Respekt, mit Furcht und Zittern“. Bibelübersetzungen im Pietismus, in: Ehmer, Hermann (Hg.): Pietismus und Neuzeit, Bd. 24, Göttingen 1998, S. 95–115.
- Köster, Beate: Die Lutherbibel im frühen Pietismus, Bielefeld 1984.
- Kraus, Hans-Joachim: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 4. Aufl., unveränderter Nachdruck der 3., erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1988.
- Kühnel, Martin: Joachim Lange, der „Hallische Feind“ oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung, in: Kühnel, Martin (Hg.): Joachim Lange, der „Hallische Feind“ oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung. Ausgewählte Texte und Dokumente zum Streit über Freiheit – Determinismus, Halle 1996, S. 9–27.
- Lange, Joachim: Der philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Wercks verkappet, aber aus dringender Liebe zu

- JEsu Christo und der reinen mosaischen Lehre von demselben, freimüthig entlarvet und in seiner natürlichen Gestalt dargestellt von D. Joachim Langen, S. Theil. Prof. Ord zu Halle, in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 9–75.
- Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.
- Lauster, Jörg: Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma. Leipzig 2008.
- Lavater, Hans Rudolf: Die Zürcher Bibel 1524 bis heute, in: Joerg, Urs/Hoffmann, David Marc (Hg.): Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte, Basel 1997, S. 199–218.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Schriften, hg. u. übersetzt v. Herbert Herring, Bd II/1: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, Vorwort, Abhandlung, Erster und Zweiter Teil, Darmstadt 1985.
- Leibniz, Gottfried, Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau, hg. v. E. Cassirer, Bd. 1, Leipzig 1904.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beytrag. XVIII. Von der Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten, S.197f.
- Leutzsch, Martin: Bibelübersetzung als Skandal und Verbrechen, in: Dillmann, Rainer (Hg.): Bibel-Impulse. Film – Kunst – Literatur – Musik – Theater – Theologie, Berlin 2006, S. 42–57.
- Lichtenberger, Hermann/Wischmeyer, Wolfgang/Dochhorn, Jan/Simmler, Franz: Art. Bibelübersetzung(en), in: Wischmeyer, Oda (Hg.): Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin 2009, S. 86–90.
- Lohse, Bernhard: Entstehungsgeschichte und hermeneutische Prinzipien der Lutherbibel, in: Gnilka, Joachim/Rüger, Hans Peter (Hg.): Die Übersetzung

- der Bibel. Aufgabe der Theologie (Stuttgarter Symposion 1984), Bielefeld 1985, S. 133–148.
- Ludolphy, I.: Art. Schmidt, Johann Lorenz, in RGG³, Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 1458.
- Luther, Martin: Sendbrief vom Dolmetschen, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd.30/II, Weimar 1909 [zitiert als: WA 30/II], 632–646.
- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel (1522–1546), Bd.8: Die Übersetzung des Ersten Teils des Alten Testaments(Die 5 Bücher Mose), Weimar 1954 [zitiert als: WA DB 8].
- Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 3.Bd., Stuttgart/Berlin 1922, S.251–272.
- Methuen, Charlotte: „novam sprach, celeste deudsch“. Eine Untersuchung der theologischen Sprache von Luthers Bibelübersetzung, in: ZNT (Nr. 26, 13. Jahrgang, 2010), S. 38–49.
- Metzger, Martin: Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. De Wette, Meisenheim am Glan 1959.
- Meurer, Siegfried (Hg.): ‚Was Christum treibet‘. Martin Luther und seine Bibelübersetzung, Stuttgart 1996.
- Mosheim, Johann Lorenz von: An denselben [= Monsieur German, der Alias Schmidts], aber mit der Aufschrift: A Monsieur Schmidt, Scavant fort-celebre á Wertheim (26.9.1736), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, S. XXIV–XXVII
- Mosheim, Johann Lorenz von: An den Cammerrath Höflein (9.2.1736), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, S. XVIIIf.

- Mosheim, Johann Lorenz von: An eben denselben [= An den Cammerrath Höflein zu Wertheim] (17.6.1735), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus denselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, S. IX–XII.
- Mosheim, Johann Lorenz von: An den Cammerrath Höflein zu Wertheim (6.7.1733), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, S. VII–IX.
- Mühlpfordt, Günther: Radikaler Wolffianismus: zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735, in: Schneiders, Werner (Hg.): Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, Hamburg 1986, S.237–253.
- Müller, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712), Sankt Ottilien 2004.
- Munzinger Online/Brockhaus: Art. Übersetzung, in: Munzinger Online/Brockhaus - Enzyklopädie in 30 Bänden. 21., aktualisierte Auflage, veröffentlicht auf: <http://www.munzinger.de/document/12022054301> [abgerufen am 1.6.2014].
- Nestle, Ed./Fritzsche, D.F.: Art. Bibelübersetzungen, *deutsche*, in RE³, Bd. 3, Leipzig 1897, S. 84.
- Nisch: Art. Bibelübersetzungen: IV. *Deutsche*, in RGG², Bd. 11, Tübingen 1927, Sp. 1047–1055.
- Oeming, Manfred/ Pregla, Anne-Ruth: New Literary Criticism, in: Theologische Rundschau 66 (2001), S. 1–23.
- Oporin, Joachim: Auszug aus Joachim Oporins, öffentlichen Lehrers der Theologie zu Göttingen, Richtschnur zu predigen, 8 §, 53 S. u. f.[Erstdruck: Göttingen 1736], in: Anonym (Hg.): Sammlung derjenigen Schriften welche

- bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 274–288.
- Pältz, Eberhard H.: Art. Buddeus (*Budde*), *Johann Franz*, in: TRE, Bd. 7, Berlin/New York 1981, S. 316f.
- Patsch, Hermann: Verstehen durch Vergleichen: Die Biblia Pentapla von 1710–1712, in: Beetz, Manfred/Cacciatore, Giuseppe (Hg.): Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung, Köln 2000, S. 113–130.
- Pfaff, Christoph Matthäus: Herrn Kanzler Pfaffens Bedenken über das wertheimische Bibelwerk, welches auf Begehren eines anderen Gottesgelehrten von demselben aufgesetzt worden, aus der Handschrift abgedruckt, in: Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 444–462..
- Psalmanazar, George: Memoirs of ****. Commonly known by the name of George Psalmanazar: A reputed Native of Formosa. Written by himself, in order to be published after his Death, London 1765.
- Ratschow, Carl Heinz: Art. Schrift, *Heilige/V. Systematisch-theologisch*, in: TRE, Bd. 30, Berlin/New York 1999, S. 423–432.
- Raupp, Werner: Art. Schmidt, *Johann Lorenz*, in Neue Deutsche Biographie, Bd. 23, Berlin 2007, S. 194–195.
- Reimarus, Hermann Samuel: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. v. Gerhard Alexander, Bd. I, Frankfurt 1972.
- Reinbeck, Johann Gustav: Auszug aus Johann Gustav Reinbecks, Königl. Preussischen Consistorial-Rath, Probst und Inspectors zu Cölln an der Spree, Vorrede zu dem dritten Theil seiner Betrachtungen über die augspurgische Confession, 7 bis 10§, 11 bis 32 S:[Erstdruck: 1736], in: Anonym (Hg.): Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekom-

men sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, Frankfurt und Leipzig 1738, S. 260–274.

Reinbeck, Johann Gustav: Schreiben des Hn. Propts Reinbeck an Cammerrath Höflein (16.7.1733), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, S. XXIX–XXXIV.

Reuß, Eduard: Art. Wertheimisches Bibelwerk, in RE², Bd. 16, Leipzig 1885, S. 781–784.

Reuß, Eduard: Art. Wertheimisches Bibelwerk, in RE, Bd. 17, Hamburg 1863, S. 715–718.

Reventlow, Henning Graf: Bibelexegese als Aufklärung. Die Bibel im Denken des Johannes Clericus (1657–1736), in: Reventlow, Henning Graf/Sparrn, Walter/Woodbridge, John (Hg.): Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988, S. 1–19.

Reventlow, Henning Graf: Wurzeln der modernen Bibelkritik, in: Reventlow, Henning Graf/Sparrn, Walter/Woodbridge, John (Hg.): Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988, S. 47–63.

Richter, Wolfgang: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

Ricken, Ulrich: Von Descartes zu Locke und Leibniz. Zur Ausgangskonstellation sprachphilosophischer Entwicklungen der Aufklärung, in: Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution. Von Ulrich Ricken in Zusammenarbeit mit Patrice Bergheaud, Lia Formigari, Gerda Haßler, Boris A Ol'chovikov und Juri V. Rozdestvenskij, Berlin 1990, S. 11–37.

Ricken, Ulrich: Sprachtheoretische Positionen und Entwicklungen in der deutschen Aufklärung, in: Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhun-

- derts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution. Von Ulrich Ricken in Zusammenarbeit mit Patrice Bergheaud, Lia Formigari, Gerda Haßler, Boris A Ol'chovikov und Juri V. Rozdestvenskij, Berlin 1990, S. 210–273.
- Sauer-Geppert, Art. Bibelübersetzungen III/1, TRE, Bd. 6, Berlin/New York 1980, S. 239–242.
- Schaper, Annegret: Ein langer Abschied vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung, Marburg 1996.
- Schattenmann, Paul Friedrich: Johann Lorenz Schmidt, der Verfasser der Wertheimer Bibelübersetzung. Schweinfurt 1878.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Ueber die verschiedenen Methoden des Übersetzens [1813], in: Fischer, Hermann/Barth, Ulrich/Cramer, Konrad/u.a. (Hg.): Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 11: Akademievorträge, hg. v. Martin Rössler, Berlin/New York 2002, S. 67–93.
- Schmidt, Siegfried: Die Universität Jena im Zeichen von Pietismus und Aufklärung vom Beginn des 18. Jahrhunderts bis zur Reorganisation der Universität unter Anna Amalia, in: Steinmetz, Max (Hg.): Geschichte der Universität Jena. 1548/58–1958. Festgabe zum vierhundertjährigen Universitätsjubiläum, Bd. 1: Darstellung, Jena 1958, S. 167–216.
- Schmidt, Werner H.: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen, in: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt am Main 1988, S. 88–116.
- Schmidt, Martin: Philipp Jakob Spener und die Bibel, in: Aland, Kurt (Hg.): Pietismus und Bibel (Arbeiten zur Geschichte der Bibel, Bd. 9), Witten 1970, S. 9–58.
- Scholz, Stefan: Die Bibel: Texte – Kanones – Übersetzungen, in: Wischmeyer, Oda (Hg.): Lexikon der Bibelhermeneutik, Berlin 2009, S. XXX–XLI.

- Schrader, Hans-Jürgen: Lesarten der Schrift. Die Biblia Pentapla und ihr Programm „einer herrlichen Harmonie Göttlichen Wortes“ in „Fünffacher Deutscher Verdolmetschung“, in: Stadler, Ulrich (Hg.): Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens, Stuttgart/Weimar 1996, S. 199–218.
- Schrader, Hans-Jürgen: Pietistisches Publizieren unter Heterodoxieverdacht. Der Zensurfall ‚Berleburger Bibel‘, in: Göpfert, Herbert G./Weyrauch, Erdmann (Hg.): ‚Unmoralisch an sich ...‘ Zensur im 18. und 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1988, S. 61–88.
- Schröder, Winfried: Aporien des theoretischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für ‚eine allgemeine Religions- und Gewissensfreiheit‘, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.): Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günther Gawlick zum 65. Geburtstag. Stuttgart-Bad Canstatt 1995, S. 221–237.
- Seebass, Horst: Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Seebass, Horst: Numeri. 1. Teilband Numeri 1,1–1,10 (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen-Vluyn 2012.
- Shibata, Tyohiko: Einleitung. Das Hohelied in der Marburger und der Berleburger Bibel, in: Shibata, Tyohiko (Hg.): Das Hohelied in der Marburger und der Berleburger Bibel, S. 1–16.
- Sigrist, Christoph (Hg.): Die Zürcher Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung, Zürich 2011.
- Sinnhold, Johann Johann Nicolaus: Ausführliche Historie der verrufenen sogenannten Wertheimischen Bibel, oder derjenigen freyen Übersetzung der fünf Bücher Mosis, welche unter dem Titel: Die Göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus: Der erste Theil: worinne die Gesetze der Jisraelen enthalten sind; im Jahr 1735. zu Wertheim gedruckt, Erfurt 1739.
- Spalding, Paul S.: ‚Der Wertheimer‘ und sein Werk: Johann Lorenz Schmidt als führende Figur der Aufklärung, in Wertheimer Jahrbuch, hg. v. Histori-

- scher Verein in Verbindung mit dem Staatsarchiv Wertheim, Wertheim 2001), S. 35–67.
- Spalding, Paul: Toward a Modern Torah. Moses Mendelssohn's Use of a Banned Bible, in: *Modern Judaism*, Volume 18, Number 1, 1999, S. 67–82.
- Spalding, Paul S.: Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany, West Lafayette 1998.
- Spalding, Paul S.: Im Untergrund der Aufklärung. Johann Lorenz Schmidt auf der Flucht, in: Donnert, Erich (Hg.): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günther Mühlhfordt*, Bd. 4: *Deutsche Aufklärung*. Weimar/Köln/Wien 1997, S. 135–154.
- Sparn, Walter: Art. Schmidt, Johann Lorenz, in RGG⁴, Bd. 7, Sp. 934.
- Sparn, Walter: Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten, in: Hinske, Norbert (Hg.): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, hg. v. d. Lessing-Akademie, Bd. 15)*, Heidelberg 1989, S. 71–89.
- Steck, Odil Hannes: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, 2. erw. Aufl., Göttingen 1981.
- Stemmer, Peter: Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus, Göttingen 1983.
- Sternberg, Meir: The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Indiana 1985.
- Straßberger, Andres: Johann Lorenz Schmidt und Johann Gustav Reinbeck. Zum Problem des „Links-„ und „Rechtswolffianismus“ in der Theologie. Mit einem Brief Reinbecks an Ludwig Johann Cellarius, in: Beutel, Albrecht/Leppin, Volker, Sträter, Udo/Wriedt, Markus (Hg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologieggeschichte des 18. Jahrhunderts*. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologieggeschichte Bd. 31) Leipzig 2010, S. 23–52.
- Strombeck, F. K. von: Ueber die letzten Schicksale des Verfassers der Wertheimer Bibel-Uebersetzung, in: *Neue Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen*, achter Jahrgang, No. 4 (Hildesheim 1826), 440–442.

- Tholuck, Friedrich August Gottreu: Geschichte des Rationalismus, Erste Abtheilung: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, Berlin 1865.
- Toland, John: Christianity not misterious: Or, a Treatise Showing that There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above It; and that no Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery, London 1696.
- Tschackert, Paul: Art. Walch, Johann Georg, in: Allgemeine Deutsche Biographie, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 40 (1896), S. 650–652.
- Voigt, Christopher: Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitungen und Kompendien des 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 121), Tübingen 2003 .
- Walch, Johann Georg: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. V.2., Jena 1739.
- Wallmann, Johannes: Das Alte Testament im Pietismus, in: Wallmann, Johannes: Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 2010, S. 291–317.
- Weltbibelhilfe (Aktion der Deutschen Bibelgesellschaft): Die Bibel jetzt in 484 Sprachen,
http://www.weltbibelhilfe.de/fileadmin/user_upload/ueber_uns/fakten_zahlen/2013_Bibel_in_484_Sprachen.pdf [abgerufen am 28.5.2014].
- Wesseling, Klaus-Gunther: Art. Eduard Reuss, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgef. v. Traugott Bautz, Herzberg 1994, Sp. 89–95.
- Westermann, Claus: Genesis 1–11, Bd. 1.1 (Biblicher Kommentar Altes Testament), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wolfes, Matthias: Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Heidelberg 1998.
- Wolff, Christian: An den Cammerrath Höflin (8.11.1736), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammten grösseren Werken ... bis auf die

neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, XLII f.

Wolff, Christian: Schreiben des Regierungsraths Wolff, an den Cammerrath Höflein (14.9.1733), in: Schlegel, Johann Rudolph: Johann Lorenz von Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus desselben gesammelten grösseren Werken ... bis auf die neusten Zeiten fortgesetzt. Sechster und letzter Bd., welcher den Rest der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält. Heilbronn 1788, XXXIV f.

Wolff, Christian: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. Herausgegeben und bearbeitet v. Hans Werner Arndt. Hildesheim/New York 1978 [1713].

Wolff, Christian: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1721.

Zedler, Johann Heinrich: Art. Wertheimische Bibel, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Bd. 55, Leipzig/Halle 1755, S. 595–662.

Zeller, Winfried: Conrad Mel und die Marburger Bibel, Sonderdruck aus: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm/Müller, Gerhard (Hg.): Reformatio und Confessio, Berlin/Hamburg 1965, S. 180–189.

Zscharnack, Leopold: Art. Schmidt, Johann Lorenz, in RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, Sp. 207–208.